D. Johann Christoph Döderleins

Christlicher Religionsunterricht

nach
den Bedürfnissen unsrer Zeit.

Nach dem lateinischen
des seeligen Verfassers
ausgearbeitet
von
D. Christian Gottfried Junge,
Antist. tot. Minist. eccles. Prediger bei St. Sebald
und an der Nürnbergischen Stadtbibliothek
Bibliothekar.

Sechster Theil.

Mit allergnädigsten Freiheiten.

Nürnberg und Altdorf,
bei J. E. Monath und J. F. Kußler.
1796.

Vorrede.

So nahe und dringend auch der Anlaß dazu ist, und so sehr mich das hier erneuerte Andenken meines verewigten unvergeßlichen Freundes dazu reizt, so will ich doch die Klagen über seinen allzufrühen Verlust hier nicht wiederholen und den Schmerz nicht wieder aufregen, den sein unerwarteter Tod seinen Freunden in der Nähe und in der Ferne verursachte. Sein Wunsch ist erfüllet, mit dem er voll Sehnsucht nach höherer Kenntnis den lezten Theil seines Unterrichts beschloß — Er ist hingegangen, das Angesicht Gottes zu schauen, und nun erhoben über das Hinfällige und Wandelbare des menschlichen Lebens, über die Ungewißheit und Unvollkommenheit alles menschlichen Wissens und über die Mangelhaftigkeit und Unbeständigkeit unsrer Tugend. Er lebt aber auch noch unter uns in den Herzen seiner Familie, seiner Freunde und dankbaren Schüler, und in den Schriften, die uns seinen Geist und seine Gelehrsamkeit, seinen Fleiß und seine Wahrheitsliebe darstellen.

Es war sein ernster Wille, dies Werk zu vollenden, aber er arbeitete nur langsam daran, theils weil er sonst beschäftigt genug war, theils auch weil er seine Ideen immer noch mehr zu berichtigen, von der Aufklärung der Zeiten mehrern Gebrauch zu machen und es der Nachwelt in desto vollkommnerer Gestalt zu übergeben gedachte. Er hatte eben deswegen über die Dreyeinigkeitslehre nichts vorgearbeitet, außer einigen wenigen Zeilen, mit denen er den Anfang zu machen gedachte, und alles auf eine zum Nachdenken bequemere Zeit, oder auch auf die nächsten Vorlesungen, die er darüber halten wollte, verspart. Da dies der Tod verhinderte, so erwartete ich immer, daß einer von seinen Freunden, denen ich mehr als mir zutrauen konnte, den abgerißnen Faden aufnehmen, und das angefangene Werk vollenden würde, aber meine Hofnung blieb unerfüllet. Endlich habe ich mich überreden lassen, die Fortsezung zu übernehmen, so viel Bedenklichkeiten ich auch nothwendig in der Sache selbst und in ihrer Ausführung finden muste. Bei einem Werke dieser Art hat es viele Schwierigkeiten, die Ideen eines andern vollständig darzulegen, die rechte Auswahl unter dem Nöthigen und Entbehrlichen zu treffen, und die Unpartheylichkeit zu behaupten, dem Vortrag

trag nichts von seinem Eignen zu entziehen, und auch nichts fremdes beizumischen, daß man nicht selten in der grösten Verlegenheit ist, was man aufnehmen oder weglassen, wie man das Vorhandene darstellen, und wie man die Entdeckungen und Aufklärungen neuerer Schriftsteller dabei benutzen soll.

Ich wollte Anfangs den Vortrag des V. ganz unverändert beibehalten, und das, was etwa einer Berichtigung bedurfte, oder wo Neuere anderer Meinung waren, in Noten beifügen, allein ich fand bald, daß dies manche Ungleichheit in der Bearbeitung verursachte und Wiederholungen veranlassen muste, die dem Leser unangenehm seyn dürften. Mein Entschluß änderte sich also dahin ab, daß ich zwar des Verfassers Ideen in dem Text und in den Anmerkungen seines Buchs beibehielt, aber sogleich das mit verwebte, was neuere Schriftsteller über den Gegenstand anders gedacht und gesagt hatten, ohne aber doch die Vorstellungen andrer mit den seinigen zu vermischen, und ihren Unterschied unbemerkt zu lassen. Besonders war ich bei der Lehre von der Dreyeinigkeit, wo er gerade stehen geblieben war, lange unschlüßig, wie ich dieselbe behandeln sollte. Da das Werk auch für Nichttheologen, die sich eine genauere Kennt-

nis des Systems verschaffen wollen, bestimmt ist, so schien es mir in dieser Hinsicht zweckmäßig, die feinern theologischen Bestimmungen dieser Lehre, die nur den Theologen verständlich und brauchbar sind, wegzulassen, und in den Grenzen der Gelehrten zu bleiben, die uns biblische Theologien und populäre Lehrbücher geliefert haben. Dabei aber muste es wieder in andrer Rücksicht für den Theologen zu mager und zu unvollständig ausfallen. Ueberdies hatte auch der Verfasser selbst die Materie in den biblischen und historischen Theil vertheilet, und in dem leztern auch die Geschichte des Dogma und dessen gelehrte Bestimmungen ausgeführt. Ich mußte es also darauf wagen, in ein genaueres, aber auch weitläufigeres Detail, zu gehen, und eher manchem untheologischen Leser lästig oder auch vielleicht unverständlich zu werden, als durch Darlegung des historischen und scholastischen Theils der Lehre gegründete Klagen über Unvollständigkeit und Unbrauchbarkeit zu veranlassen. Wem diese Behandlung mißfällt, der mag das überschlagen, was er seinen Erwartungen unangemessen, und zu seinem Zweck untauglich findet.

Wollte ich einmal die Geschichte der Lehre vortragen, so muste ich mich auf ältere und neuere

Erklä-

Erklärungsarten einlassen, und sie der Reihe nach anführen, wenn es gleich, da ich ia keine Polemik zu schreiben hatte, nicht möglich war, bei iedem die Gründe der Behauptungen, nnd die Einwürfe gegen ihre Gegner zugleich mit anzuführen und zu widerlegen. Ich besorge nicht, irgend eine erhebliche Meinung übergangen zu haben, ob ich gleich mit Vorsaz nicht alle einzelne, die nur wenig von andern verschieden sind, aufgenommen habe, vielmehr glaube ich manche genauer dargestellt zu haben, als man sie anderswo findet. Auf die neuern habe ich um so mehr Rücksicht genommen, da sie von dem seel. Verfasser noch nicht benuzt waren, und doch die gegenwärtige Denkungsart unsrer großen Theologen für ieden das meiste Gewicht und Interesse haben muß. Die kurze Uebersicht, die ich am Ende beigefügt habe, mag vielleicht dazu dienen, das Abweichende und Zusammentreffende der verschiednen Systeme, und die Wichtigkeit der dabei im Streit liegenden Puncte besser ins Auge zu fassen. Ueberhaupt war es bei dieser ganzen Abhandlung mehr meine Absicht, die Hauptmomente ieder Vorstellungsart anzugeben, und die Schwierigkeiten, die mit ieder verbunden sind, ins Licht zu stellen, als für irgend eine Parthey zu nehmen, und sie mit Aufbietung aller Geisteskräfte und Hülfsmittel als die einzig wahre und vorzügliche aufzustellen. Diese Unpartheylichkeit habe ich selbst bei der Trinitarischen gewissenhaft beobachtet, und es wird mir es hoffentlich niemand übel deuten, daß ich zwar die Gründe dafür in ihrer eignen Wichtigkeit dargestellt, aber auch die Schwierigkeiten

der-

derselben nicht verschwiegen, noch bemäntelt, noch durch kahle Ausflüchte abgewiesen, oder ihr mehr Lob zuerkannt habe, als ihr nach der strengen Wahrheit zukommt. Man muß auch das Wahre nicht mehr loben, nicht partheyischer anpreisen, als es den Gründen, die man dafür hat, gemäß ist, der übermäßige Lobredner schadet der Wahrheit, indem er zu nüzen glaubt, und macht nur seine Redlichkeit verdächtig. Eben diese Schwierigkeiten, die sich bei ieder Erklärung vorfinden, sollten nach meinem Zweck die gegenseitige Duldung mehr bewirken, den unvertragsamen Partheygeist zu recht weisen, und die Lehrer bewegen, an dem Wesentlichen der Lehre, so wie es in den Aussprüchen Christi und seiner Apostel deutlich enthalten ist, fest zu halten, bei dem speculativen Theil derselben aber gegen Andersdenkende die Billigkeit, Nachsicht und Schonung zu beweisen. die man bei übersinnlichen und geheimnisvollen Sachen der Einsicht, Denkfreyheit und Rechtschaffenheit andrer schuldig ist. Wenn sachverständige Richter glauben, daß ich dazu etwas Nüzliches geleistet habe, so werde ich fortfahren, die übrigen Theile dieses Lehrbuchs in einer gedrängteren Kürze, als es bei diesem Gegenstand möglich war, zu bearbeiten. Nürnberg, den 9ten Mai 1796.

Erstes

Erstes Buch.

Erstes Kapitel. Dritter Abschnitt.

Von der Dreyeinigkeit.

Einleitung.

Hier bietet sich uns eine der mühsamsten Untersuchungen dar, welche die Lehrer der Religion und die Führer der Kirche schon seit Jahrhunderten beschäftiget hat, und doch bis itzt noch nicht vollendet, bis itzt noch nicht zu einer allgemeingültigen und allberuhigenden Entscheidung gebracht ist. Wundern werden wir uns indessen nicht, daß der menschliche Verstand ungeachtet der mühsamsten Anstrengung seiner Kräfte und der geschäftigsten Anwendung aller gelehrten Hülfsmittel damit noch nicht auf das Reine gekommen ist, wenn wir bedenken, daß es hier das Innere des göttlichen Wesens gilt, in das der geübteste Scharfsinn des Sterblichen nicht eindringen kann, daß die Bibel uns davon nur so viel enthüllt, als zur Gründung unsrer Ehrfurcht, zur Nahrung unsers Vertrauens und zur Förderung unsrer Heiligung erfor-

derlich ist, nicht aber alles das verschwenderisch kund macht, was die geschäftige Neugier zu wünschen und der grübelnde Verstand für seine Speculation zu fordern, sich erdreistet, daß die ganze Denkungsart, Philosophie und Sprache iener Zeiten durchaus von der unsrigen verschieden ist, und daß das Interesse dieser Untersuchungen zn allen Zeiten das kühle Nachdenken hinderte, die Leidenschaften in Bewegung setzte, und die hitzigen Kämpfer verleitete, durch Dialektik und Politik, durch Sophistenkünste und Aufbietung weltlicher Macht zu erreichen, was sie durch gründliche Belehrungen und einleuchtende Gründe nicht vermochten. Sollte aber dieser lange Wettkampf nicht billig abschrecken, sich aufs neue an Untersuchungen zu wagen, die schon so oft vergeblich angestellt worden sind, bei denen schon so viel denkende Männer entweder den ausgebreiteten Ruhm ihrer Vernunft oder den empfehlenden Ruf ihrer Rechtglaubigkeit scheitern sehen musten? Es wäre ia nicht die Trägheit des Gemächlichen, der iede etwas mühsame Untersuchung scheuet, die Enthaltsamkeit des Gleichgültigen, dem Wahrheit und Irrthum gieichviel gilt, nicht eine undankbare Verwerfung der Offenbarungen Gottes, oder eine stolze Verschmähung seiner Wohlthaten, was uns davon entfernte. Nur die Menge der mißlungenen Versuche so vieler geübten und scharfsinnigen Denker, und die billige Besorgnis ihre Anzahl durch unsern Beytritt noch zu vermehren, nur die gerechte Scheu, in das Heiligthum dringen zu wollen, das dem Auge des Sterblichen undurchdringlich ist, nur die ehrerbietige Furcht,

Furcht, der Maiestät des Unbegreiflichen durch die Schwäche unsrer Einsichten und die Mängel unsrer Darstellung bei unsern Zeitgenossen Abbruch zu thun, und etwa noch die leicht verzeihliche Sorge, durch neue Forschungen neuen Zank in der Gemeine der Christen zu veranlaßen, nur diese erhebliche Ursachen wären es ia, die uns von neuen Versuchen über Gott zu speculiren abhielten. Und würde der Ewige, Unbegreifliche, der sich allein ganz und untrüglich erkennt, der das Maas menschlicher Kräfte, die Schranken unsrer Einsichten und zugleich die Redlichkeit unsers Herzens genau weiß, seinen schwachen Kindern nicht verzeihen, wenn sie vor diesen Untersuchungen zurückschreckten, wenn sie, ohne weiter dringen, ohne das Unerforschliche erforschen zu wollen, bei den seeligen Verhältnissen, in denen sie sich nach dem klaren Unterricht der Bibel mit ihm und seinem Sohn und Geist befinden, stehen blieben, und sich daran genügen ließen, ihn als den Urheber ihres Daseyns, ihrer Errettung und Heiligung bei dem frohen Genuß dieser Wohlthaten mit dankbarem uud ergebenem Herzen zu verehren?

Allein so schwierig und verwickelt auch diese Untersuchungen für unsern Verstand seyn mögen, so leicht und nahe die Gefahr zu irren oder irrglaubig zu scheinen nach dem Zeugnis aller Zeiten dabei ist, und so sehr sich daher dem ermattenden Denker der wolmeinende Rath über Gott nicht zu speculiren empfiehlt, so können wir uns doch von dem Geschäfte der genauern Durchsicht nicht frey machen, wenn

wir nicht den Forderungen unsrer Vernunft und selbst der Liebe der Religion untreu werden wollen. Die Vernunft läßt sich einmal nicht gebieten, wo sie ihrem Forschen Grenzen setzen, ihr Nachdenken aufgeben, und sich dem Ansehen andrer Menschen unterwerfen soll. Es ist ihr heiliges unveräußerliches Recht, immer weiter vorzudringen, von dem Bekannten zu dem Unbekannten fortzuschreiten, und ihre Einsichten immer mehr zu erweitern. Sie erkennet darinn keine Grenzen an, als die ihr entweder die frohe Ueberzeugung der zu ihrer Befriedigung vollendeten Untersuchung oder die Erkenntnis ihrer Ohnmacht und der Unmöglichkeit sich bessere und deutlichere Einsichten und sichrere Gründe zu verschaffen, vorzeichnet. Vergebens suchen sie Menschen durch entscheidende Machtsprüche, durch eingebildete unfehlbare Entscheidungen, gewaltthätig aufgedrungene Normen und politische Verbote zu unterdrücken, sie wird alle diese unwürdige Feßeln verachten, nur Gründen aber keiner äußern Gewalt nachgeben, und wenn sie ihr Forschen nicht öffentlich anstellen, und deßen Resultate nicht bekannt machen darf, im Stillen ungehindert ihren Durst nach Wahrheit befriedigen. Bequem möchte auch die Anwendung äusserer Gewalt nur denen seyn, die ihre einseitigen Einsichten allen aufdringen, und das von andern durch Zwang erpreßen wollen, was sie durch überzeugende Gründe nicht zu bewirken vermögen, oder die ihre Herrschaft um so viel gesicherter glauben, ie weniger andere mit ihren Rechten bekannt und über das wahre Verhältnis der Dinge aufgeklärt sind.

Aber

Aber die Wahrheit selbst kann dabei nie gewinnen, das Glück der Menschheit nie dadurch befördert werden, da Zwang und Drohung in Ewigkeit keinen Wahrheitsgrund abgeben und die Unwissenheit niemand beglücken kann. Auch werden alle die verderblichen Künste, das Nachdenken zu unterdrücken und die Anwendung des Verstandes zu hindern, nur eine Zeitlang wirken, endlich wird das Licht desto unaufhaltsamer hervorbrechen, ie länger es zuruckgehalten wurde, und die Augen desto empfindlicher treffen, ie weniger sie durch allmähliges Dämmern auf dessen vollen Schein vorbereitet waren. Wenn also das Untersuchen und Forschen nicht verwehrt werden kann, und ohne großen Nachtheil auch nicht verwehrt werden darf, so bleibt nichts übrig, als den Denker anzuhören, ihm in seinen Speculationen nachzuklimmen, und selbige nach dem Maaßstab der Vernunft und Bibel zu prüfen. Dies wird um so nothwendiger, wenn die Vernunft als Gegnerin gegen die Behauptungen der Kirche zu Feld ziehet, wenn sie ihre Gründe mit Gegengründen bestreitet, ihre Erklärungen unrichtig und willkührlich, ihr System unzusammenhängend, unhaltbar und voll Widersprüche finden will. Und wo wäre eine Zeit gewesen, wo es an solchen Bestreitungen aus der Vernunft oder aus der Bibel gemangelt, wo nicht iede Umänderung der Philosophie oder der Exegese neue Versuche der Deutung und Darstellung biblischer Lehren hervorgebracht hätte? Wem beweisen das nicht die Streitigkeiten in den ältern Zeiten, die Jahrhunderte fortdauerten, und nicht immer mit Gründen, sondern mit Waffen,

die Leidenschaft und Rechthaberey, kirchliches Ansehen und politische Macht darbot, geführt, und grossentheils mehr mit Gewalt untergedrückt, als durch die siegende Kraft der Wahrheit entschieden wurden? Wem sind die Angriffe unbekannt, die seit der Reformation auf diese Lehre gemacht und die Bewegungen, die dadurch erregt wurden, wem die stillern und friedlichern Versuche neuerer Theologen, die Lehre so vorzutragen, daß alle Zweifel und Anstöße dabei wegfallen sollten, und wem endlich die neuern Aufklärungen, wodurch die veränderte Exegese und Philosophie entweder die Gemüther beruhigen und ganz von der Speculation abziehen, oder die Lehre selbst faßlicher darstellen und von allem Geheimnißvollen entkleiden will? Was soll nun der Theologe bei dem Kampfe so verschiedner Meinungen, bei dem steten Entstehen neuer Formen und Darstellungen, bei den Anmaßungen, womit iede Parthey und ieder Lehrer seine Hypothese für die sicherste und annehmlichste erklärt, thun? Schweigen, in der trägen Voraussetzung, als ob alles schon längst von unsern Vorfahren vollkommen entschieden und nichts Neues, Gegründetes, oder Besseres mehr vorzubringen wäre, oder seine einmal angenommene Meinung festhalten, und vor allem, was neu und unbekannt ist, die Augen verschließen, oder den Gegnern nur durch Verachtung ihres Verstandes, durch Verunglimpfung ihrer Grundsätze und durch Herabwürdigung ihres Charakters und ihrer Absichten antworten? Es gab eine Zeit, wo diese Methode bei denen, die sich des Besitzes der Rechtglaubigkeit rühmten,

den

den meisten Beifall fand, aber in unsern Tagen würde man es für einen elenden Behelf des Stolzes und der Herrschsucht, oder für den armseeligen Deckmantel der Unwissenheit und des Mangels der Gewandheit des Geistes erklären, und den für überwunden halten, der den Kampf auf diese Art ablehnte. Warum sollte man sich auch weigern, die Untersuchungen zu erneuern, da sie offenbar nicht vollendet, nicht zu allgemeiner Befriedigung entschieden sind? So lange noch Gründe und Gegengründe miteinander im Kampfe sind, so lange noch Verschiedenheit der Meinungen herrscht, und noch kein Richter unter ihnen aus Gründen, die allen genugthuend sind, entscheiden konnte, mag auch die Untersuchung wieder erneuert, und eine Revision der Acten angestellet werden. Selbst das hohe Alter, das unlaugbare Ansehen dieser Lehre, die Ueberzeugung, die so viele Männer von entschiednen Einsichten und bewährter Redlichkeit davon hatten, die Einstimmung ganzer Kirchen, des Morgenlands und Abendlands, und der hohe Werth, den man ihr in öffentlichen Bekenntnissen beilegte, müste uns behutsam machen, sie nicht leichtsinnig aufzugeben, und alle weitere Untersuchung als eine unnöthige und vergebliche Sache, von der Hand zu weisen. Und dazu kommt dann noch, daß selbst eine richtige Einsicht der neutestamentischen Schriften Erläuterungen und Untersuchungen darüber nothwendig macht. Wenn die Bibel so laut und unwidersprechlich auf den Glauben an einen Einzigen Gott dringt, und doch dabei auch an mehrern Orten von dem Sohn und Geist

spricht, wenn sie ihnen Prädicate beilegt, die auf etwas Endliches und Eingeschränktes nicht passen, von einer Herrlichkeit des Sohns redet, die er vor Grundlegung der Welt hatte, ihm einen Antheil an der Weltschöpfung beilegt, und für ihn eine Verehrung fordert, wie sie keinem Erschafnen zukommt, so dringen sich doch der Vernunft unwiderstehlich die Fragen auf, wie denn dies zusammenstimme, wie dem Sohn und Geist diese Bestimmungen zukommen können, und wie man sich diese Verbindung mit der Gottheit ohne Nachtheil ihrer Einheit zu erklären habe. Etwas muß ich mir doch dabei gedenken, ich kann doch diese Formeln nicht hören und gebrauchen, ohne daß ich mir ihren Sinn verständlich zu machen suche, und ihn mit andern richtigen Wahrheiten der Vernunft und Bibel verbinde. Ich kann es daher nicht verstehen, wenn man nur immer den Rath gibt, bei den Worten der Schrift zu bleiben, gleich als wenn diese Worte keinen bestimmten Sinn haben müßten, und die Vernunft es vermeiden könnte, sich denselben zu erläutern und verständlich zu machen, so gut es nur gelingen will. Sey es immer, daß man dabei auf Abwege gerathen, daß man mehr oder minder dabei denken, und auf beiden Seiten der Wahrheit verfehlen kann, es ist doch nicht abzusehen, wie man das Nachdenken darüber aufgeben, wie man es für besser halten könne, bei solchen Ausdrücken gar nichts bestimmtes zu denken. Unbestimmte Erkenntnis ist doch eben so wenig eine richtige Erkenntnis, als eine andere, die zwar bestimmter, aber dem vorliegenden Gegenstand nicht angemessen ist.

Der

Der Trinitarier und der Antitrinitarier suchen ieder auf seine Art diese Stellen unter einander und mit der Grundlehre der Einheit Gottes zu vereinigen, und ieder handelt darinnen seiner Vernunft und seiner Ehrfurcht gegen die Gottheit gemäß. Ferne sey es also, diesen oder jenen blos darum, weil er dies thut, und wenn er dabei redlich und gewissenhaft, ohne Hitze und Partheylichkeit, ohne Sophisterey und Bosheit zu Werk geht, zu verdammen, und als einen Feind der Wahrheit und Gottseeligkeit darzustellen. Wer nur mit Bescheidenheit und Einsicht zweifelt und widerspricht, der muß von dem Freund der Wahrheit angehöret, und mit Sanftmuth und Gründlichkeit widerlegt werden. Vielleicht ist auch itzt gerade der Zeitpunkt, wo Untersuchungen dieser Art mit einem glücklichern Fortgang angestellt werden können. Die Heftigkeit ist vorüber, mit der man in den vorigen Zeiten Streitfragen behandelte, der Einfluß hat aufgehört, den sich ehehin Bischöffe und Concilien, nicht immer nach dem vorzüglichen Werth ihrer Gründe, sondern oft mehr nach ihrem Rang in der Kirche und nach der Menge ihrer vereinigten Stimmen auf Bestimmung der Glaubenslehren anmaßten. Die Regenten sind nicht mehr so willig, ihre Macht zur Begründung dieser oder andrer Meinungen herzuleihen, und durch Zwang und Verfolgung Andersdenkender den Despotismus der Partheyen zu begünstigen. Man darf freymüthig zweifeln, ohne deshalb sogleich für einen Ketzer erklärt, und, gleich als wenn Verschiedenheit der Denkungsart ein Verbrechen wäre, von Ehre und Amt verwiesen zu werden. Selbst

die Einbildung der Untrüglichkeit hat unter den Gelehrten sehr abgenommen, man sieht es immer mehr ein, daß alle Kenntnisse und Einsichten der Sterblichen unvollkommen, dem Irrthum und der Täuschung ausgesetzt sind, daß man von einer Wahrheit fest überzeugt zu seyn glauben kann, ohne daß andere in unsern Gründen und Behauptungen die nemliche Kraft der Ueberzeugung finden, daß man bey Gegenständen, die außer der Erfahrung liegen, vorzüglich Nachsicht bedürfe, und üben müße, und daß mit den abweichendsten Einsichten ein frommes gottergebenes Herz in Verbindung seyn könne. Die Exegese hat in unsern Zeiten so rasche als glückliche Fortschritte gemacht, man ist von der Allegoriensucht und der Anhänglichkeit an den Buchstaben zurückgekommen, und hat gelernt, in den Geist der vorigen Zeiten tiefer einzudringen, die Ideen aus der Geschichte, der Denkungsart und den sonstigen Ideen nnd Aeußerungen der Verfasser besser zu entwickeln und mit dem moralischen Inhalt der Religion in Zusammenhang zu bringen. Die Kirchengeschichte hat über die Verschiedenheit und Veränderlichkeit der theologischen Begriffe, über die Entstehungsart, Ausbildung, und Umformung der Lehren, und alle die Zeitumstände, die zu ihrer mehrern Verbreitung oder Unterdrückung, zu ihrem Ansehen, oder zu ihrem Verfall, wirksam waren, neues Licht verbreitet, und dadurch eine liberalere Denkungsart, eine genauere Würdigung, und eine vernünftige Mäßigung in Beurtheilung der ehemals von der Kirche verworfenen Vorstellungen unter den Theologen erwecket. Auch die neueste Philoso-

phie,

phie, die den Werth übersinnlicher Speculationen mit neuem Scharfsinnn zu würdigen, das Unhaltbare speculativer Theorien zu entwickeln, und den Wirkungskreis des menschlichen Verstandes näher zu bestimmen, und mehr auf Erfahrung einzuschränken, bemüht ist, wird das Ihrige beytragen, um Richtigkeit und Behutsamkeit in der Beurtheilung theologischer Gegenstände allgemeiner zu machen, und hat auch bereits in Rücksicht auf Theologie manches geleistet, das den unpartheiischen Forscher zur Achtung und unbefangenen Prüfung auffordert. Unter diesen einer freyen Untersuchung günstigen Umständen würde es so gar bedenklich seyn, wenn man diese Hülfsmittel verschmähen, und von der Bequemlichkeit der Zeit keinen Gebrauch machen, wenn man sich scheu von dem Bekenntnis seiner Ueberzeugung zurückziehen, und es blos bei den ältern Vorstellungen und Erläuterungen, die doch hier und dar gemisbilligt und in Anspruch genommeu werden, laßen wollte. Wenn auch gleich nicht zu erwarten ist, daß man ie tiefer in das Innere der Gottheit eindringen, und ihre uns unbegreifliche Natur näher erforschen, daß man alles Dunkle aufhellen, und alles Schwierige entfernen werde, so wird doch ieder neue Versuch etwas dazu beytragen, daß der Sinn der heiligen Schriften mehr entwickelt und befestigt, die Meinungen gemildert, und die Urtheile über eine so wichtige und geheimnißvolle Lehre mehr gemäßigt werden, daß Bescheidenheit und Mißtrauen in menschliche Einsichten dadurch gefördert und durch Vertragsamkeit das Band der Liebe fester geknüpft wird. Und wer wollte

sich

sich nicht freuen, zur Dämpfung des glühenden Zeloteneifers und des unduldsamen Parthey geistes, zur Beseitigung herrschender Misverständnisse, und zur Ausbreitung der Einigkeit im Geist etwas beygetragen zu haben?

Billig sollte es niemand befremden, wenn ihm etwas von dem göttlichen Wesen bekannt gemacht wird, das er mit seinem Verstand nicht ganz umfassen und begreifen kann. Wir, die wir nur die Oberfläche der Dinge wahrnehmen, und in das Innere derselben nicht einzudringen vermögen, die wir unser eigenes denkendes Wesen nicht begreifen, müssen uns ja nicht einbilden, das ganz begreifen zu wollen, was so unendlich über uns erhaben ist. Gewohnt nur sinnliche Dinge wahrzunehmen, nur solche Gegenstände zu betrachten, die im Raum und in der Zeit vorhanden, in ihren Vollkommenheiten begrenzt, und in ihren Wirkungen eingeschränkt sind, wie schwer muß es uns werden, uns zu einem Wesen zu erheben, das von allem Körperlichen frey, in seinen Vollkommenheiten unendlich, in seinen Wirkungen uneingeschränkt und stets und überall vorhanden ist! Ein solches unbegrenztes Daseyn, eine solche unbeschränkte Vollkommenheit zu fassen, ist nicht nur dem unsrigen, sondern iedem eingeschränkten Verstand unmöglich, und nur der höchste Verstand kann sich selbst ganz fassen, ganz durchschauen. Wie kleine und unwürdige Vorstellungen müßte sich also der von Gott machen, der ihm nichts beylegen wollte, als wovon er in endlichen Dingen etwas ähnliches wahrnimmt!

Got-

Gottes Daseyn sollte also nicht ewig, nicht nothwendig seyn, weil die Dauer alles dessen, was wir kennen, eingeschränkt ist? Seine Macht sollte sich nicht auf die Bewirkung alles Möglichen verbreiten, weil die Kraft des Menschen so schwach, so vielem, was sie auszuführen wünschte, nicht gewachsen ist? Sein Verstand sollte nicht alles, was war, was ist und seyn wird, umfassen, und mit einem Blick umfassen, weil unser Verstand so langsam von einer Idee zur andern fortkriecht, und nur ein so kleines Maas von Einsichten fassen kann? Hinweg also mit der aus Stolz oder Unwissenheit erzeugten Einbildung, als ob Gott seinen Geschöpfen durchaus ähnlich seyn müße, als ob nichts in ihm vorhanden seyn könnte, was man nicht auch bei seinen Geschöpfen vorfände, als ob man etwas dem Unendlichen darum absprechen dürfte, weil es der endliche Verstand nicht in ihm vermuthet, und auch, wenn es ihm bekannt gemacht wird, nicht begreifet. Wer nur stark genug ist, den Begrif des Unendlichen zu fassen, und das geringe Maas des menschlichen Verstandes erwägt, der wird auch das Unstatthafte solcher Anmassungen einsehen, der wird sich gewiß nicht wundern, wenn er in der Gottheit Tiefen findet, die er nicht durchschauen, und Höhen, die er nicht erreichen kann. Alles kommt dabei nur darauf an, daß kein wahrer Widerspruch dabei obwalte, zu dessen Annahme uns weder Vernunft noch Offenbarung verpflichten könnte, und daß eine deutliche und gewiße Belehrung Gottes darüber vorhanden sey, damit man sich nicht Geheimnisse erträume, wo keine sind, und ohne Grund Unbegreiflichkeiten

lichkeiten

lichkeiten erfinde, um die Gottheit recht groß und verehrungswürdig zu machen. Wenn wir aber den Belehrungen der h. Schrift folgen, so finden wir, daß sie den Grundsatz aller wahren Religion, daß nur ein einziger Gott sey, durchaus fest beybehält, aber auch von dem Sohn und Geist, auf eine solche Art spricht, ihnen solche Eigenschaften und Wirkungen zuschreibt, daß wir sie nicht für Geschöpfe halten können, sondern ihnen eine über alles Geschafne erhabne, eine solche Würde beylegen müßen, wie sie nur allein der Gottheit zukommen kann. Daraus fließt denn also der Lehrsatz: In der Gottheit müßen wir uns drey verschiedne gedenken, den Vater, Sohn und Geist, die aber mit einander in einer solchen unzertrennlichen Verbindung stehen, daß sie die einzige wahre Gottheit ausmachen. Entwickeln wir ihn genauer, so besteht er aus drey Wahrheiten, das Wesen der Gottheit ist einzig, oder die göttlichen Vollkommenheiten kommen nur einem einzigen Wesen zu, in diesem einzigen Wesen haben wir nach der Anleitung der Bibel drey, (man kann dabey den kirchlichen Ausdruck Personen gebrauchen, oder wenn man lieber will, weil er doch auch nicht ganz passend ist, ihn vermeiden) von einander zu unterscheiden, und diese Drey zusammengenommen besitzen die göttlichen Vollkommenheiten gemeinschaftlich, oder machen die höchste Gottheit aus. Dies ist die Lehre von der Dreyeinigkeit, eine Lehre, die wir mit allem Recht ein Geheimnis nennen, weil sie Sätze enthält, deren Sinn wir zwar gar wohl fassen, wobey wir aber die innere Beschaffenheit der ange-

angezeigten Sache nicht begreifen können. Der erste Lehrsaz hat für die Vernunft keine Schwierigkeit, es ist uns vollkommen faßlich, daß das höchste Wesen nur ein einziges seyn könne, oder daß die unendliche Vollkommenheit nur in einer einzigen Substanz vorhanden sey. Die Vernunft hat keinen Grund, mehr als eine Ursache des Universums anzunehmen, wenn sie sich diese, als Gott, mit aller dazu erforderlichen Macht und Weisheit ausgerüstet, und zur Vollendung dieses großen Werks vollkommen hinlänglich denkt. Aber schwieriger ist es, sich die unendliche Vollkommenheit in drey Subiekten oder Personen (denn beide Ausdrücke sind ihren Bequemlichkeiten und Unbequemlichkeiten nach einander ganz gleich) zu denken, sich unter ihnen Unterschiede vorzustellen, die eine wirkliche Verschiedenheit begründen, und zugleich wieder eine so innige Verbindung, bei der die Einheit des göttlichen Wesens unverlezt bleibt. Einen eigentlichen Widerspruch wird man zwar darinnen nicht entdecken können, so freygebig auch die Antitrinitarier mit diesem Vorwurf sind, weil wir keine solche Verschiedenheit behaupten, wie sie bei drey außer einander befindlichen Subiekten statt findet, folglich durch die zugleich angenommene Einheit derselben nicht mit uns selbst im Streit sind, auch überhaupt eine vollständige Kenntnis des Innern der Gottheit dazu erfordert würde, um einen solchen Widerspruch außer Streit zu setzen. Allein das hindert nicht, daß wir nicht gern das Geständnis ablegen sollten, daß diese Lehre, auch von allen den Zusätzen entkleidet, durch die sie in spätern Zeiten mehr verdunkelt, als erläu-

tert worden ist, ihre dunkle Seite behalte, bei der wir vergebens nach mehrerm Lichte ringen.

Vor allen müßen wir dabei auf den Unterricht der Bibel aufmerksam seyn, und zu erforschen suchen, was denn sie eigentlich von dem Vater, Sohn und Geist lehrt, und dann erst können wir weitere Betrachtungen darüber anstellen, wie sich diese Aussprüche am besten unter einander vereinigen lassen, und wie sie mit den Resultaten des vernünftigen Nachdenkens über Gott, und mit den Erläuterungen und Entwickelungen älterer und neuerer Lehrer, in Harmonie gebracht werden können.

Zweyerlei Stellen müßen hiebei sorgfältig unterschieden werden, solche, wo die ganze Lehre kurz vorgetragen zu werden scheint, und andre, welche einzeln von der Natur des Vaters, Sohnes und Geistes handeln.

Dabei ist besonders merkwürdig, daß sich keine Stelle vorfindet, in der die ganze Lehre von der Dreyeinigkeit, so wie wir sie oben vorgetragen haben, enthalten wäre, alle, die gewöhnlich angeführt werden, belehren uns nur, daß diese drey, Vater, Sohn und Geist als verschieden gedacht werden sollen.

Eine Hauptstelle dieser Art ist Matth. 28, 17—20. Die eilf Jünger reiseten nach Galiläa zu dem Berg, wohin sie Jesus beschieden hatte. Sie fanden ihn daselbst, und warfen sich vor ihm nieder,

einige

einige aber zweifelten noch. Jesus unterredete sich mit ihnen und sprach unter andern. Mir ist alle Gewalt im Himmel und auf Erde gegeben. Darum gehet hin und sammelt mir unter allen Völkern (Juden und Heiden) Schüler, taufet sie auf den Vater, Sohn und Geist, und lehrt sie alles das thun, was ich euch befohlen habe. Siehe, ich bin bei euch bis an der Welt Ende.

Unser Heiland stellt sich in diesen Worten als den Herrn der ganzen Geisterwelt dar, dem alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben ist, und kraft dieser Würde ertheilt er seinen Jüngern Befehl, alle ohne Unterschied durch die Taufe zu dem Bekenntnis und zu der Verehrung des Vaters, Sohns und Geists und zum Gehorsam gegen seine Vorschriften feyerlich einzuweihen. Die Richtigkeit dieser Erklärung ist aus 1 Cor. 1, 13. und 10, 2. erweislich, weil dort Paulus gegen die Urheber der Spaltungen in der Gemeine behauptet, sie seyen nicht auf seinen Namen, auf ihn getauft, daß sie ihn, der nur ein Diener Christi sey, 1 Cor. 3, 5. als den Urheber und Stifter des Christenthums anzusehen hätten, und hier von den Israeliten sagt, sie seyen durch den Durchgang durch das Meer auf Mosen getauft, oder verpflichtet worden, seine Vorschriften und Anordnungen zu befolgen. Wenn also die Taufe eine feyerliche Einweihung zur Religion Jesu seyn soll, so muß auch die Verehrung des Vaters, Sohns und Geistes einen wesentlichen Theil derselben ausmachen. Doch aber ist der Unterricht darüber nicht

vollständig, sondern muß nach seinem ganzen Umfang erst aus der Lehre Christi und seiner Schüler abgeleitet werden. Sichtbar ist es freylich, daß diese drey von einander verschieden sind, daß auch der Geist nicht eine blose Beschaffenheit eines andern Subiekts anzeigen könne, weil er hier mit lauter Personen in Verbindung steht. Allein die Einheit und die göttliche Würde derselben scheint nicht so sicher daraus erwiesen werden zu können. Es ist wahr, Sohn und Geist werden dem Vater an die Seite gestellt, und das könnte auf die Vermuthung ihrer göttlichen Würde führen. Aber es muß dies nicht nothwendig der einzige Grund seyn, sie könnten auch deswegen in dieser Verbindung stehen, weil der Vater den Sohn zur Gründung der neuen Religion und zur Errettung der Menschen gesendet hat, und der Geist die Herzen der Menschen durch die erkannte Wahrheit heiliget. Man könnte auch noch einwenden, daß es nicht gerade zu nothwendig sey, daß derienige auf den man getauft wird, göttliche Würde habe, da Paulus dies auch von Mose sage, ohne daß man sich bei ihm etwas mehr als göttliche Bestimmung zum Anführer und Lehrer der iüdischen Nation zu denken habe. Es folgt also aus dieser Stelle wohl, daß man als Christ den Vater, Sohn und Geist bekennen und verehren müße, aber man kann aus ihr keine nähern Bestimmungen ableiten, was der Sohn Gottes und der h. Geist eigentlich ist, daß sie mit einander in der Verbindung der Einheit stehen, und mit dem Vater das Wesen der Gottheit gemeinschaftlich besitzen. Dieser Zusaz der

Erkenntnis muß erst aus andern Belehrungen Christi und seiner Apostel geschöpft werden. *)

Gleiche Bewandnis hat es mit der Stelle 2 Cor. 13, 13. Sie ist ein Seegenswunsch des Apostels, in dem er seiner Gemeine die Gnade unsers Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft (die Freundschaft den Beystand) des heiligen Geistes anwünscht. Hier finden wir zwar wieder die nemlichen Drey, die uns die vorige Stelle zur Verehrung darstellte, aber keine Belehrung über ihre Einheit und göttliche Würde.

Petrus sagt 1 Ep. 1, 2. zu den in mehrern Ländern zerstreut wohnenden Christen, sie seyen nach der Vorsehung Gottes des Vaters, durch die Heiligung des Geistes zum Gehorsam (zur Annahme der christlichen Religion) und zur Reinigung durch das Blut Jesu Christi gelangt, aber er läßt es unentschieden, ob Jesus und der Geist göttliche Würde besitzen.

In den ältern Zeiten hielt man die Erzählung von der Taufe Christi für so wichtig, daß man glaubte, die Arianer zu ihrer vollen Ueberzeugung

*) Uebersezt iemand die Stelle mit vielen neuern Auslegern: Weihet sie durch die Taufe feyerlich zu der Religion ein, die euch Gott durch den Sohn und Geist hat bekannt werden laßen, so wird er noch weniger Beweiskraft darinn finden.

nur an den Jordan verweisen zu dürfen. Wenn wir sie aber genauer erwägen, so finden wir zwar Jesum, der getauft wird, eine Stimme des Vaters, die ihn für seinen geliebten Sohn erklärt, und dann ein Symbol des Geistes, das sich dem Johannes wahrscheinlich in der Vision als eine herabschwebende Flamme zeigte, aber wieder keinen Unterricht über die Natur und Verhältnisse des Sohns und des Geistes.

Auch in der Stelle 1 Cor. 12, 3. 6. liegt nichts weiter als die Verschiedenheit dieser Drey, wenn der Apostel sagt: Niemand der Gottes Geist hat, kann Jesum lästern, und niemand kann ihn als seinen Herrn verehren, ausser wenn er den heil. Geist hat, von ihm unterrichtet und geleitet ist. Die Gaben sind mancherlei, aber ein Geist ist es, von dem sie herkommen. Die Aemter sind verschieden, aber ein und derselbe Herr ist es, dessen Dienst sie gewiedmet sind. Die Kräfte sind mancherlei, aber ein Gott ists, der alles in allen wirket. Hier finden wir wohl den Geist, den Herrn und Gott genennt, und ihnen verschiedene Wirkungen beigelegt, aber es wird weder ihrer Verbindung noch ihrer Gottheit gedacht.

Das meiste Gewicht legte man in ältern Zeiten auf die Stelle 1 Joh. 5, 7. über deren Unächtheit aber gegenwärtig nach den lezten Versuchen, die Hr. Hezel gemacht hat, ihre Aechtheit aus innern Gründen zu retten, alle Stimmen sachkundiger Exegeten

geten vereiniget sind, und die auch dann keinen vollen Beweis abgeben würde, wenn man sie, gegen alle Vorschriften einer vernünftigen Critik, für ächt halten könnte. Sie lautet im Zusammenhang also: Wer ist, der die Welt überwindet, ohne der da glaubet, daß Jesus Gottes Sohn ist? Dieser ists, der da kommt mit Wasser und Blut, nicht mit Wasser allein, sondern mit Wasser und Blut. Und der Geist ists, der da zeuget, daß Geist Wahrheit ist. Denn drey sind, die da zeugen [im Himmel, der Vater, das Wort und der heil. Geist, und diese drey sind eins. Und drey sind, die da zeugen auf Erden,] der Geist und das Wasser und das Blut, und die drey sind beysammen. Dem Apostel ist es in diesem Brief darum zu thun, zu beweisen, daß Jesus der Messias, der von Gott gesandte Stifter der wahren Religion und der Erlöser der Welt sey. Dieser Glaube allein setze den Christen in den Stand die Welt, die Irrthümer und Laster der Unglaubigen zu besiegen. Und diese Wahrheit erhelle aus einem dreyfachen göttlichen Zeugnis, das Gott bei der Taufe, bei dem Tode Christi und durch die Sendung des heiligen Geistes abgelegt habe. In dieser Absicht sagt er: Dieser ist's, der da gekommen ist mit Wasser und Blut, der im Anfang und am Ende seines Lehramts, bei seiner Taufe und bei seinem Tode als der Sohn Gottes bestättigt worden ist. Auch hat es der Geist, die Mittheilung desselben an die Apostel bekräftigt, denn dieser Geist ist ein Geist der Wahrheit. Diese drey treffen in ihrem Zeugnis,

daß Jesus der Sohn Gottes sey, zusammen. Mir ist zwar wohl bekannt, wie verschieden die Meinungen der Erklärer in Ansehung des Geistes, dessen hier gedacht wird, sind, und daß man darunter mancherlei, die innere Wirkung des heil. Geistes, die geistliche Gesinnung des Menschen, die Lehrer des Evangelii, den Johannes selbst, auch die Wunderkraft oder die Lehre Christi oder dessen Verklärung auf dem Berge, verstanden hat, mir aber scheint dennoch die Erläuterung, der ich beygetretten bin, das meiste für sich zu haben. Die erstern Meinungen können darum nicht wohl statt finden, weil hier von göttlichen Bestättigungen dieser Wahrheit die Rede ist, und der Apostel fortfährt, man müste das Zeugnis, das Gott von seinem Sohn abgelegt habe, um so viel eher annehmen, als man ia auch menschliche Zeugnisse, wenn sie gehörig beschaffen sind, gelten lasse. Nun gestehe ich gern zu, daß sich dieser Einwurf gegen die leztern drey Erklärungen nicht machen läßt, und daß das, was darinn angenommen wird, als ein Zeugnis Gottes anzusehen sey. Die Wunderkraft war Matth. 12, 28. allerdings ein Beweis der göttlichen Sendung Jesu, auf die er sich auch selbst Joh. 10. beruft, nur aber daß Johannes davon nicht den Ausdruck Geist, sondern Werke (εργα) gebraucht, und daß der Nachsatz, denn der Geist ist Wahrheit, nicht wol damit zusammenhängt. Bei der Annahme der Verklärung Christi, wobei übrigens nach der Erzählung des Evangelisten allerdings ein göttliches Zeugnis vorkommt, findet sich die nemliche Unbequemlichkeit im Zusammenhang. Weit besser würde die Er-

klärung,

klärung, daß der Geist die Lehre Christi bedeute in den Zusammenhang passen, wenn nur diese Benennung gewöhnlicher wäre. Da sie aber nur einmal im Johannes Cap. 6, 63. und zwar bei einer ganz besondern Veranlassung vorkommt, hingegen das Wort Geist so häufig von dem heil. Geist gebraucht wird, Jesus ihn Joh. 15, 26. ausdrücklich den Geist der Wahrheit nennt, und sagt, daß er von ihm zeugen werde, so wüste ich nicht, warum man ohne Noth davon abgehen und nach ungewöhnlichern Bedeutungen haschen sollte. So wenig nun in dieser Stelle an die Dreyeinigkeit gedacht ist, so konnten doch die alten Kirchenlehrer, die über ieden Text zu allegorisiren, und überall einen geistigen Sinn zu entdecken wußten, auch hier unter dem Geist den Vater, unter dem Blut den Sohn, und unter dem Wasser den heil. Geist entdecken, und daraus das Daseyn dreyer himmlischer Zeugen beweisen. Aus dieser frommen Gloße, die erst am Rand stand, und uachher von unwissenden Abschreibern in den Text aufgenommen wurde, entstund in der Folge der siebente Vers, den man lange als den evidentesten Beweis für die Dreyeinigkeitslehre ansah. Allein es sind die wichtigsten Gründe vorhanden, warum diese Worte nicht als Worte des Apostels angenommen werden können: 1) stehen die Worte, die ich oben mit Klammern eingeschlossen habe, in keiner griechischen Handschrift, ob wir gleich viele alte und vorzügliche Handschriften so wol von dem ganzen neuen Testament, als von diesen Episteln besitzen, und es wäre unbegreiflich, wie sie, wenn sie vom Johannes waren, aus so viel

Abschriften, die ganz unabhängig von einander, in verschiednen Zeiten und Gegenden, und zum Theil mit großem Fleiß gemacht sind, hätten herauskommen können, ohne daß die mindeste Spur einer so wichtigen, mehrere Zeilen betreffenden Veränderung übrig geblieben wäre. Nur die einzige Montfortische oder Britanische Abschrift hat diesen Vers, aber mit Weglassung der lezten Worte, und die Drey sind eins, aber sie ist von keinem Werth und wahrscheinlich erst im 15ten oder 16ten Jahrhundert geschrieben. Von dem Ravischen Codex zu Berlin, der diese Worte gerade so wie das Complutensische N. T. hat, ist es durch Pappelbaums neuere Untersuchungen erwiesen, das er das Werk eines Betrügers und eine bloße Abschrift der Complutensischen Ausgabe sey, die auch in Druckfehlern und unrichtiger Trennung oder Verbindung der Worte mit iener ganz übereinkommt. 2) war auch dieser Spruch in keiner alten Uebersetzung ausser der lateinischen befindlich. Die beiden Syrischen und Arabischen, die coptische, armenische, aethiopische und rußische Uebersetzungen haben ihn nicht, und selbst die lateinische Uebersetzung hat ihn nicht beständig. In vielen Handschriften mangelt er gänzlich und wo er auch ist, steht er bald am Rand, bald im Text, bald sind die irdischen, bald die himmlischen Zeugen vorangesezt. 3) Alle griechische Väter lassen ihn aus, ob sie gleich das Vorhergehende und Nachfolgende aus diesem Kapitel anführen, den achten Vers auf die Trinität anwenden, und mit mühsamer Sorgfalt die Beweise für die Dreyeinigkeit zusammensuchen. Auch die lateinischen führen

ihn da nicht an, wo sie ihn mit Vortheil hätten gebrauchen können, denn die Zeugnisse aus Tertullian und Cyprian verschwinden bei einer genauern Untersuchung, und Vigil ein Bischof zu Tapsus scheint der erste gewesen zu seyn, der sich auf die himmlischen Zeugen so berief, daß man ihm die Kenntnis des siebenten Verses nicht absprechen kann. Dieser aber ist ein Schriftsteller aus dem 5ten Jahrhundert und noch überdies ein Mann, dessen Zeugnis wenig Glaubwürdigkeit verdient, dem ungeachtet aber fand er viele Nachfolger. Wie hätte man auch widerstehen können, eine Stelle aufzunehmen, in der man eine so wichtige Lehre, deren Erklärung und Behauptung in der Kirche so viele Köpfe beschäftiget, so viel Unruhen und Verfolgungen erreget hatte, deren Behauptung man für ein nothwendiges Erfordernis zur Seeligkeit ansah, für völlig gegründet hielt. Darinnen irrte man nun zwar, denn mit aller exegetischen Kunst würde man doch nur die Einigkeit und Uebereinstimmung des Zeugnisses dieser Drey, nicht aber die Einigkeit des Wesens, um die es doch hauptsächlich zu thun ist, aus ihr erpressen können, allein dem ungeachtet blieb der Eifer sie beyzubehalten und zu vertheidigen ungeschwächt, und wurde um so mehr heftig und entscheidend, ie weniger man mit den Grundsätzen der Critik und der Geschichte des Texts bekannt, oder diesen Kenntnissen einen Einfluß auf das Dogma zuzugestehen, geneigt war. Lange sträubte sich der gelehrte Erasmus, endlich aber rückte er die Stelle, nicht aus überzeugenden Gründen, sondern um den Lästerungen unkritischer Eiferer

zu entgehen und nach dem Beyspiel der Spanischen Polyglotte in seine dritte Ausgabe ein, aus der sie in der Folge in alle spätere übergieng. Der muthige Luther behauptete aber auch hier seine Standhaftigkeit, und ließ sich, so lange er lebte, nicht zwingen, sie in seine Uebersetzung aufzunehmen, erst nach seinem Tode wurde sie zuerst in die Frankfurtische Ausgabe von 1574, und in die Wittenbergische von 1596 aufgenommen, bis endlich im 17ten Jahrhundert die Einrückung allgemein wurde. Wenn denn also alle äußere Gründe gegen die Aechtheit dieser Stelle sind, und innere bei diesem Widerspruch nichts für sie beweisen können, und auch an sich von wenigem Gewicht sind, so müßen wir allerdings auf sie Verzicht thun, wenn wir nicht allen richtigen Grundsätzen der Critik und Erklärungskunst entgegen handeln wollen. Wir können uns auch um so leichter beruhigen, wenn wir bedenken, daß auch, wenn sie ächt wäre, nicht die ganze Lehre von der Dreyeinigkeit, sondern nur die Verschiedenheit des Vaters, Sohns und Geistes und die moralische Uebereinstimmung ihres Zeugnisses daraus erwiesen werden könnte. Ist es denn aber nicht bedenklich, in allen diesen Stellen keinen Beweis für die Dreyeinigkeit zu finden, da man sie doch ehehin dafür angenommen hat? Wenn es auch wäre, so wären wir wenigstens ganz unschuldig, wir können ia nicht mehr darinnen finden, als wirklich darinnen enthalten ist, es ist genug, wenn wir bei der Erklärung uns aller Unredlichkeit und muthwilligen Verdrehung enthalten, wenn wir die Vorschriften befolgen, nach deren iede Erklä-

rung

rung gemacht werden muß. Allein auch die Bedenklichkeit ist ungegründet, denn wenn auch keine einzelne Stelle die Lehre der Dreyeinigkeit nach ihrem ganzen Umfang erweiset, so sind wir darum noch nicht genöthigt, dieselbe als unhaltbar und ungegründet aufzugeben. Es ist einstweilen genug, daß in diesen Stellen die Verschiedenheit des Vaters, Sohns und Geistes gegründet ist, kommen nun andere Stellen hinzu, bei denen es unlaugbar ist, daß dem Sohn und Geist göttliche Eigenschaften und Werke zugeschrieben sind, kann das göttliche Wesen nach Vernunft und Bibel nur als einzig gedacht werden, so führt uns dies von selbst zu der Lehre der unzertrennlichen Verbindung dieser Drey in der einigen wahren Gottheit.

§. 104.

Von Gott dem Vater.

Daß derjenige, der in der Bibel Vater und im N. T. an vielen Orten der Vater Jesu Christi genennt wird, wahrer wesentlicher Gott sey, daran hat noch kein Gegner des Christenthums und kein Antitrinitarier gezweifelt. Die Beweise davon sind zu einleuchtend, als daß ein gegründeter Zweifel dagegen entstehen könnte. So sagt Jesus Joh. 17, 3. Das ist das ewige Leben, das ist der Weg zur ewigen Glückseeligkeit, dich, den er vorher als Vater angeredet hatte, den einigen wahren Gott, und deinen Gesandten Jesum Christum erkennen. So

stellt

stellt ihn Paulus den Abgöttern der Heiden 1 Cor. 8, 4—6. entgegen. Ein Götzenbild ist durchaus Nichts in der Welt, und es ist kein andrer Gott, als nur der Einzige, Und obgleich viele sind, die (von den Heiden) Götter genennet werden, im Himmel und auf Erden, (indem es ia ihrer Meinung nach viel Götter und Herren giebt) so verehren wir Christen doch nur einen Gott, von dem alles und auch wir, seinen Ursprung hat, und einen Herrn Jesum Christum, durch den alles ist und auch wir. Jesus nennt seinen Vater Joh. 10, 29. mächtiger als alles. Paulus nennt Gal. 1, 4. unsern Vater Gott, und sagt Eph. 4, 6. Es ist ein Gott und Vater aller, der alles beherrscht und alles wirket. Da das Wort Vater in ieder Sprache einen Urheber, eine Ursache von etwas bedeutet, so wird es Gott deswegen beygelegt, weil er der Urheber aller Dinge ist. So spricht Moses 5 B. 32. zu den Israeliten: Dankest du so dem Herrn, deinem Gott, tolles, verblendetes Volk? Ist er nicht dein Vater und dein Herr, der dir dein Daseyn gegeben, der dich erschaffen und gebildet hat? Haben wir nicht alle einen Vater? Hat uns nicht alle ein Gott geschaffen? Malach. 2, 10. Ich preise dich Vater und Herr Himmels und der Erde Matth. 11, 25. Es ist demnach die Benennung Gottes als Vaters im A. T. nicht unbekannt, aber man dachte sich nach den damaligen Zeiten bei diesem Namen noch nicht alle die Liebe und zärtliche Sorgfalt, die Wachsamkeit und Thätigkeit für das Wohl der Kinder, die man bei

meh-

mehrerer Bildung von einem Vater fordert und erwartet. Die våterliche Gewalt war damals so streng, daß der Vater seine Sôhne zwar ernåhrte, aber als seine Knechte gebrauchte, ihnen nach eigner Willkühr Weiber aussuchte, und sie im Fall des Trotzes und Ungehorsams dem Gericht zur Lebensstrafe übergeben konnte. Da sich in der Folge die Sitten milderten, gieng diese Hårte in den våterlichen Ernst über, der zwar die Vergehungen der Kinder nicht ohne Ahndung låßt, aber Schonung und Liebe dabei anwendet, und wo Besserung und Folgsamkeit eintritt, der liebevollen Zårtlichkeit Platz macht, und durch beides das Glück und den Wolstand der Kinder sucht und befördert. David erst sagt: Ps. 103. (vielleicht mit Hinsicht auf 2 Sam. 7, 14.) Wie sich ein Vater über Kinder erbarmet, so erbarmt sich der Herr über die, so ihn fürchten, und nach ihm Jes. 63, 16. Du Herr bist unser Vater, von ieher warst du unser Retter. Auch dabei aber schrånkte man Gottes våterliche Sorgfalt noch zu sehr auf die Jüdische Nation ein, und hielt mit partheyischem Urtheil nur diese für Kinder, die eigentlich darauf Anspruch machen kônnten. Erst Jesus lehrte allgemein, daß Gott der Vater aller seiner vernünftigen Geschôpfe sey, daß er die ganze Welt liebe, und aller Wohl mit weiser Güte besorge. In einem noch nåhern Sinn ist Gott der Vater derer, die an Jesum glauben, die sich durch ihn und seinen Unterricht veredlen uud zur wahren Gottesfurcht und Frômmigkeit bilden lassen Joh. 1, 12. Rôm. 8, 14. 15. 1 Joh. 3, 1. weil Gottes Liebe dem Werth und der Beschaffenheit

ihrer Gegenstände immer auf das genaueste angemessen seyn muß, und der Unerleuchtete und Ungebesserte das Gute nicht empfangen kann, dessen der gebildete, aufgeklärte, fromme Verehrer Gottes fähig ist. Wer aus Gott gebohren ist, der sündiget nicht. Daran kann man die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels von einander unterscheiden. Wer nicht thut, was recht ist, und seinen Bruder nicht liebt, der ist nicht von Gott. 1 Joh. 3, 9. 10. vergl. 5, 1.

Wenn Gott ferner auch sehr häufig der Vater unsers Herrn Jesu Christi genennet wird, und Jesus selbst ihm diese Benennung in einem höhern Sinn, der den Juden Joh. 10. anstößig war, beilegt, so lassen sich davon verschiedne Gründe angeben. Man könnte annehmen, daß es allein deswegen geschehe, weil Jesus nicht nach der gewöhnlichen Art der menschlichen Fortpflanzung, sondern auf eine besondere Art durch wunderbare Wirkung der göttlichen Kraft in dem Leib der Maria erzeugt und gebildet wurde, so wie Adam, der unmittelbar von Gott erschaffen war, deswegen vom Lucas Cap. 3, 38. Gottes Sohn genennet wird, und man würde dabey den Ausspruch des Engels Luc. 1, 35. zum Beweis anführen können: Der heilige Geist wird über dich kommen, die Kraft Gottes wird dich überschatten, darum wird auch das Heilige, das von dir gebohren wird, Gottes Sohn genennet werden. Man könnte es daher ableiten, weil man sich damals den Messias durchaus als den Sohn

Got-

Gottes gedachte, Joh. 1, 50. 11, 27. entweder in so fern überhaupt Regenten (Ps. 82. wegen ihrer Würde, wegen ihres Amts und ihrer Macht, die Wolfart vieler Menschen zu befördern,) als Söhne und Lieblinge Gottes angesehen wurden, oder weil die Idee des väterlichen Verhältnisses nach 2 Sam. 7, 14. den Begrif eines besondern Schutzes und Wolwollens in sich schloß, oder weil man dabei auf Ps. 2, 7. wo der König, der von Gott eingesezt wird, diesen Namen führet, Rücksicht nahm. Oder man könnte ferner diese Benennung als eine Folge des weisen und tugendhaften Charakters Christi ansehen. Wenn alle die Gottes Kinder sind, die sich zu Christo bekennen, und nach seinen Vorschriften und seinem Beispiel bilden, oder wenn ieder um so viel mehr auf das Wohlgefallen, den Beistand und die Liebe des heiligen Gottes rechnen kann, ie mehr er sich bestrebt, diesem seinem Urbilde durch Heiligung ähnlich zu werden, wie sollte nicht vorzüglich Jesus, der so heilig und unsträflich war, als nie ein Mensch war und seyn kann, in dem höchsten moralischen Sinn der Sohn, und Gott sein Vater genennet werden können, er, der Sohn, auf dem Gottes ganzes Wolgefallen ruhete, Matth. 3, 17.? Oder man könnte endlich auch auf die eigne Vertheidigung Christi gegen den Vorwurf der Gotteslästerung Joh. 10, 35. 36. Rücksicht nehmen; Steht nicht in euren heiligen Schriften Ps. 82: Ich habe gesagt, ihr seyd Götter und alle des Höchsten Kinder? Wenn nun Assaph die, an welche iener göttliche Ausspruch (der Bedrohung) ergieng, Götter nennt,

und

und die Schrift nicht verworfen werden kann, wie könnet ihr zu dem, den der Vater zu seinem wichtigen Amt bestimmt, und in die Welt gesandt hat, sagen: Du lästerst, wenn du sagst, ich bin Gottes Sohn. Wenn ich nicht das thue, was mein Vater thut, so glaubet mir nicht. Hier beruft sich Jesus blos darauf, daß er von Gott zu seinem Amt bestimmt und in die Welt gesendet sey, und daß er die Werke des Vaters thue, daß er Thaten verrichte, die nur Gott thun könne, und die seine genaue Verbindung mit dem Vater beweisen.

Wer wollte laugnen, daß dies alles Grund genug sey, Gott in einem nähern Sinn, als er der Vater aller Geschöpfe und selbst der Frommen ist, als den Vater Jesu Christi anzusehen? War er denn nicht als Mensch, wie Adam von Gott durch unmittelbare Macht hervorgebracht, war er nicht der erwartete Messias, dem iedermann die Würde eines Sohns Gottes beilegte, war er nicht der Heilige und Untadelhafte, auf dem Gottes Billigung vorzüglich ruhen muste, nicht der große göttliche Gesandte, der das lehrte und wirkte, was Gottes Wille war, der sich bei allen seinen Geschäften des Beyfalls und des Beystands seines Vaters bewußt war? Wer alles dies ist, der darf allerdings Gott in einem nähern Sinn seinen Vater nennen. Gerne würden wir uns auch dabei beruhigen, wenn nicht andere Stellen auf ein noch näheres Verhältnis hinwiesen. Da aber die Schrift Christo ein Daseyn bei dem Vater vor Er-

schaffung

schaffung der Welt, da sie ihm da schon Würde und Herrlichkeit zueignet, da Christus selbst so oft und nachdrücklich versichert, daß er in dem Vater und der Vater in ihm sey, daß der Vater in ihm wohne und die Werke verrichte, so dürfen wir noch weiter gehen, und annehmen, daß der Vater mit ihm auf eine besondre uns unbegreifliche Weise noch näher vereinigt sey, und daß er deswegen auch den Namen seines Vaters in einem Sinne führe, wie es sonst bei keinem Geschöpf statt findet.

Dem Vater, den Jesus selbst Joh. 17, 3. den einigen wahren Gott nennt, wird in der heiligen Schrift nicht nur die Schöpfung der Welt, sondern auch die Veranstaltung alles dessen zugeschrieben, was durch den Sohn und Geist in der Welt zum Besten der Menschheit geschehen ist. So fängt sich die Bibel mit der wichtigen Wahrheit an: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, und der Psalmist setzt Ps. 33, 5. und der Verf. des Briefs an die Hebräer Cap. 11, 3. hinzu, daß alles durch den Willen Gottes sein Daseyn erhalten habe. Lezterer fügt noch Cap. 1, 2. die Erläuterung bei, Gott habe die Welt durch den Sohn erschaffen, und Johannes eignet in seinem ersten Capitel dem Logos dieses große Geschäfte zu.

Nach Eph. 1, 4. 9. 11. hat der Vater vor Grundlegung der Welt den Rathschluß gefaßt, die Menschen durch Jesum von dem Elend der Sünde zu befreyen, und mit aller geistlichen Wohlfarth zu beglücken.

glücken. Er war es, der seinen Sohn, Joh. 3, 16. zum Besten der Welt sendete, der ihn Matth. 11, 27. alles lehrte, alles eingab Joh. 12, 49. was er reden und lehren sollte, ihn mit dem heiligen Geist und Kraft salbte Ap. Gesch. 10, 38. der in ihm war und die Werke verrichtete, Joh. 14, 10. der den Tod Jesu vorher beschlossen hatte Act. 4, 28. und durch ihn die Welt mit sich versöhnte 2 Cor. 5, 19. der ihn wieder von den Todten erweckte, Ap. G. 2, 24. 32. 1 Petr. 1, 21. zu seiner Rechten erhöhete und ihm eine alles übertreffende Würde ertheilte Phil. 2, 9—11. ihm alles unterwarf 1 Cor. 15, 27. ihn zum Oberhaupt der Gemeine verordnete und zum Herrn und Christ machte, Ap G. 2, 36. der ihm endlich auch die Macht ertheilte, die Todten zu erwecken und das allgemeine Weltgericht zu halten Joh. 5, 27. f. Ap. G. 17, 31. Auch die Sendung des Heil. Geistes wird dem Vater beygemessen, und Christus sendet ihn nach der Macht und Verheissung, die er von seinem Vater empfangen hatte. Jesus sagt Joh. 14, 16. er wolle den Vater bitten, daß er ihnen einen andern Tröster (Beystand) sende, den Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht Joh 15, 26. Und damit stimmt Petrus Ap. G. 2, 33. vollkommen überein, wenn er den zum Theil erstaunten, zum Theil spottenden Juden das Pfingstwunder auf folgende Art erklärt. Nun er durch die Rechte Gottes erhöhet ist, und empfangen hat die Verheissung des heil. Geistes vom Vater, hat er ausgegossen dies, was ihr sehet und höret.

§. 105.

§. 105.

Von Gott dem Sohn.

So einstimmig man von ie her darüber gewesen ist, dem Vater die wahre höchste Gottheit beizulegen, so uneinig war man dagegen zu allen Zeiten in der Kirche über die Gottheit des Sohnes, und des Geistes. Die Besorgnis, durch eine solche Behauptung der höchsten Einigkeit Gottes zu nahe zu tretten, die Schwierigkeit, den Unterschied und die Verbindung dieser drey Subiekte in der Idee und im Ausdruck richtig und unanstößig zusammen zu fassen, die auffallende Verschiedenheit der Schriftstellen, deren manche dem Sohn die höchsten Prädicate beilegen, indeß andere ihn dem Vater ganz subordiniren, die Furcht den Juden durch diese Behauptung anstößig zu werden, und die Heiden, die der Vielgötterey so gewohnt waren, dadurch in ihrem Irrwahn zu bestärken, endlich auch der sichtbare Einfluß der Zeiten, der Philosophie und Denkart, nebst den Mängeln der Schrifterklärung musten nothwendig auch geübte Denker irre leiten, und zu mancherlei Meinungen und Hypothesen, die immer nur denen, die ihnen beypflichteten, niemals aber den Gegnern Genüge leisteten, Stof und Anlaß verschaffen. Noch wäre es ein Glück für die Menschschheit gewesen, wenn man nur mit Gründen gegen einander gestritten, das Gewicht des Streitpunkts in das Licht gesezt, mehr auf das, was Jesus für uns, als was er seiner Natur nach ist, gedrungen, und anders Denkende neben sich

mit christlicher Dultung ertragen hätte. Aber, wie es bei ieder wichtigen und interessanten Sache zu allen Zeiten erfolgt ist, und in alle Zukunft ergehen wird, die Ueberzeugung von der Wichtigkeit der Sache erregte leidenschaftliche Theilnehmung, führte bald auf den Gedanken, daß man ohne Annahme dieser oder iener Meinung an dem Namen eines Christen und an den Vortheilen des Christenthums nicht Antheil haben könne, die Rechthaberey, die allein im Besiz der Wahrheit seyn will, und der Stolz, der ieden Widerspruch als Verkennung seiner Weisheit und Mangel der schuldigen Ehrerbietung ansieht, kamen hinzu, und man fieng an, sich deswegen zu verfolgen, zu excommuniciren, von Amt und Versorgung zu entsetzen, und wohl gar einander nach dem Leben zu trachten. So weit kann die wahre oder eingebildete Ueberzeugung von der Wahrheit die Menschen verführen, wenn sie in Leidenschaft übergeht, und sich mit der Einbildung von Untrüglichkeit, und mit der Anmaßung, zu der Alter, Macht und Ansehen so gern verleitet, in Verbindung sezt. Eben dies mag aber ein warnendes Denkmal für alle Zeiten bleiben, daß wir nicht in die nemlichen Fehler fallen, die in den vorigen Zeiten so viel Unwillen, Verwirrung und Zerstörung anrichteten.

Uns kann es dabei nicht auf das Ansehen der Häupter der Partheyen, nicht auf das Glück, mit dem sie ihre Behauptungen weit umher verbreitet haben, nicht auf die Menge ihrer Anhänger, und auf die Wichtigkeit, die man irgend einer Meinung mit abwech-

abwechselndem oder ununterbrochnem Beyfall beylegte, sondern allein auf den wahren Sinn der Aussprüche ankommen, die Jesus selbst von seiner hohen Würde that, und die seine Schüler nachher in ihren Schriften von ihm wiederholten. Und wenn diese einander entgegen zu stehen scheinen, so muß ein Vereinigungspunkt gesucht werden, diese Verschiedenheiten so miteinander zu verbinden, daß der Sprachgebrauch nicht gewaltsam darunter leidet, und die Heiligkeit und Wahrhaftigkeit Jesu und das Ansehen seiner Apostel dabei ungekränkt bleibt.

Es ist nach unsern Einsichten nicht genug, daß man Jesu Christo nur blos eine höhere, alle menschliche Vollkommenheit weit übertreffende und zunächst an die göttliche grenzende Natur beylegt, sondern wir halten uns vielmehr aus der Schrift für überzeugt, daß er zwar von dem Vater verschieden sey, doch aber wirklich an der göttlichen Natur Antheil habe. Wir erlauben es uns zwar nicht, ihn ausschliessend den höchsten Gott zu nennen, weil wir diese Formel in den apostolischen Schriften (denn die Stelle, in der man diese Benennung sucht, ist noch einigem Zweifel unterworfen) nirgends antreffen, und weil wir die höchste Gottheit nur allen Dreyen, dem Vater, Sohn und Geist in Verbindung zuzuschreiben uns für befugt halten. Die Gründe dieser unsrer Ueberzeugung von seiner Gottheit glauben wir in den Stellen der Schrift zu finden, wo ihm der Name Gottes beygelegt wird, wo ihm göttliche Eigenschaften

zugeschrieben werden, und endlich, wo göttliche Verehrung für ihn gefordert wird.

Schon die ehrenvolle Benennung des Sohnes Gottes, die ihm die Stimme vom Himmel bei seiner Taufe und der Verklärung auf dem Berge ertheilte, und die er sich selbst mehrmals beilegte, verbürgt uns die genaue innige Verbindung, in der er mit dem Vater steht, wenn wir auch diesen Namen nicht gerade als eine Benennung seiner höhern Natur ansehen, oder allen den Schlüßen beitretten können, die man mit eben so viel Schein als Scharfsinn daraus gezogen hat. So wie Menschen, sagte man, nur wieder Menschen, Wesen ihrer Art, mit allen den Eigenschaften, Vollkommenheiten und Mängeln, die zur Natur der Menschheit gehörten, erzeugen, so kann auch der von Gott erzeugt ist, keine andere als eine göttliche Natur erhalten haben. Diesen Schluß glaubte man noch mehr durch die Beiwörter des einigen, geliebten, eingebohrnen Sohns, und durch die von Paulus daraus gefolgerten Schlüße seiner Erhabenheit über die Engel gesichert, allein es sind auch wieder viele Bedenklichkeiten vorhanden, warum man diesen Ideen nicht geradezu beistimmen kann.

Vorerst möchte es wol überaus schwierig seyn, die Begriffe der Zeugung auf das göttliche Wesen über zu tragen, da sie ganz von menschlichen Ereignissen abgezogen und keiner Anwendung auf die geistige Natur der Gottheit fähig sind. Die Zeugung ist bei uns Menschen eine körperliche Handlung und beziehet

ziehet sich auf die Fortpflanzung des Körpers, (denn wie es mit der Seele ist, wie sich diese mit dem sich bildenden Körper vereinigt, oder aus ihm sich entwickelt, das bleibt ein undurchdringliches Geheimnis) aber wie kann dies bei unkörperlichen Wesen, wie bei Gott, der von allem Materiellen ganz frey ist, statt finden? Was man auch mit vieler Feinheit zur Läuterung dieses sinnlichen Begrifs erdacht hat, thut dennoch dem forschenden Verstand kein volles Genüge. Wir können uns, wenn wir es auch noch so geistig fassen, doch nichts anders dabei denken, als die Mittheilung des individuellen Daseyns. Mag es immer seyn, daß die Seele des Kinds so wenig als die Theile, aus denen dessen Leib zusammengesezt ist, ihr Daseyn vom Vater hat, er bleibt dem ungeachtet die Ursache, daß iezt diese Seele mit diesen körperlichen Theilen in Verbindung kommt, und daß das Kind mit Geist und Körperkraft ausgerüstet, seine Wirklichkeit erhält. So fein man dies auch auf die Gottheit anwendet, so wird immer der wichtige Einwurf bleiben, daß der gezeugte Sohn vor dem Act der Zeugung seine individuelle Wirklichkeit noch nicht hatte, sondern erst dadurch erlangte. Dem können auch die Theologen nicht ausweichen, die die Zeugung von der Mittheilung des göttlichen Wesens erklären, denn wie könnte irgend eine Mittheilung desselben an den Sohn nöthig seyn oder gedacht werden, wenn nicht dabei vorausgesezt wird, daß er dasselbe vorher nicht hatte, und erst durch diese Handlung in den Besiz desselben trat? Wollte man damit abhelfen, daß man eine ewige Zeugung annähme, so besorge ich sehr,

daß man dabei Begriffe miteinander verbinden will, die sich schlechterdings nicht verbinden lassen. Andere haben deswegen noch eine subtilere Erklärung dieses Begrifs gewagt, und Existenz und Subsistenz, Daseyn und Art des Daseyns von einander unterschieden, um den Schwierigkeiten, worinn sie iene verwickelt sahen, zu entgehen. Nach ihrer Erklärung heißet, der Vater hat den Sohn gezeuget, nur so viel, in dem Vater liegt der Grund, warum die Theile und Kräfte, aus denen die Natur des Sohns besteht, gerade auf diese und keine andere Weise da sind. Allein auch damit ist der Sache wenig geholfen. Die Art des Daseyns kann hier von dem Daseyn nicht getrennt werden, so daß beides einen verschiedenen Grund, das eine in, das andere außer dem Subiekt hätte, oder daß ich mir das Daseyn und dessen Art verschieden, das eine eher, als das andere gedenken könnte. Kann denn wol das göttliche Wesen, der Innbegrif aller Realitäten, auf eine verschiedne Art vorhanden seyn, kann irgend eine göttliche Eigenschaft anders als unbegrenzt seyn, oder gedacht werden, oder läßt es sich begreifen, wie eine verschiedene Verbindung derselben statt finden könne? Von der menschlichen Zeugung kann ich wol sagen, in ihr liegt der Grund, warum das gezeugte Kind gerade so, und nicht anders beschaffen ist, warum es gerade dieses Maas der geistigen Talente und der körperlichen Kräfte, diese Vorzüge und diese Schwächen besizt, weil hier eine unendliche Abstufung an geistiger und körperlicher Vollkommenheit, an Kräften und Fähigkeiten statt hat. Wie läßt sich aber dies auf die

Gottheit anwenden, wo an keine Abstufung zu denken ist, wo ich keine Verschiedenheit an Weisheit, Macht und Vollkommenheit annehmen darf, ohne so gleich den reinen Begrif, den ich mir von ihrer unbegrenzten Grösse machen muß, zu zernichten? Analogischen Schlüßen ist hierinn nur wenig zu trauen, da wir alles, was blos von Menschen gilt, alles was auf Schwäche und Unvollkommenheit Bezug hat, sorgfältig von dem Begrif der Gottheit trennen müssen, und menschliche Verhältnisse nur so weit auf das göttliche Wesen übertragen dürfen, als es mit dessen Erhabenheit vereinbar ist, und da es überhaupt so vieler Vorsicht bedarf, wenn wir unsre Schlüße über die Erfahrung ausdehnen wollen. Es möchte daher wol räthlicher seyn, den Begrif einer eigentlichen Zeugung, der so wie die Vorstellung von einem Ausfluß oder einer Entwickelung nur zu materiellen, auf die Natur eines Geistes unanwendbaren Begriffen führt, aufzugeben, oder wenigstens zu der Behutsamkeit der Alten zurukzukehren, die es sich nicht zu erklären getrauten. Aber sagt denn nicht David von dem König, den er im zweiten Psalm besingt: Du bist mein Sohn, heute hab ich dich gezeuget, und wendet dies nicht Paulus Ap. Gesch. 13, 33. auf Christum an? Freylich wol, nur daß eine richtige Exegese nicht erlaubt, dabei an eine eigentliche Zeugung zu denken. Im 6. V. wird Gottes Ausspruch angeführt: Meinen König salbte ich auf Zion meinem heiligen Berge, und nun fährt der Verfasser fort: Den Rathschluß will ich verkünden. Jehovah sprach zu mir: Du bist mein Sohn,

heute zeugte ich dich. Die Verbindung mit dem vorigen, und der Ausdruck heute, der allemal eine bestimmte Zeit, nie aber die Ewigkeit bezeichnet, beweiset wol hinlänglich, daß es nur den Sinn haben könne: Du bist mein erwählter König. Heute erkläre ich dich feyerlich für den Herrscher deines Volks. Selbst Paulus, der diese Stelle auf Christum anwendet, erklärt sie Act. 13. nicht von einer ewigen Zeugung, sondern von der Auferweckung Christi, als dem deutlichsten Beweiß seiner Größe und Herrlichkeit. Wie könnte man also eine Stelle auf die Mittheilung des Wesens beziehen, in der nur von der Erklärung zur Würde eines geliebten Sohns und eines Beherrschers die Rede ist? Damit stimmt auch das vollkommen überein, wenn Paulus Ebr. 1, 4. von dem Sohn sagt, daß er diese hohe Würde erst erlangt habe, und daß er einst nach Besiegung aller Feinde der menschlichen Wolfart und des Todes selbst das Reich dem Vater übergeben und ihm unterworfen seyn werde 1 Cor. 15, 28.

Wenn also in oben angeführter Stelle von keiner eigentlichen Zeugung, sie werde nun als Mittheilung des Wesens oder der Art des Daseyns verstanden, gesprochen wird, und der Ausdruck Sohn Gottes mehrere Arten des Ursprungs haben kann, auch derselbe öfters mit solchen Prädicaten verbunden wird, die auf die ewige, unveränderliche Gottheit nicht passen, so wird man auch Bedenken tragen müßen, diese Benennung als einen eignen Namen der göttlichen Natur in Christo anzusehen. Dennoch

aber

aber enthält er besonders wenn er mit mehrern Stellen in Verbindung gebracht wird, Merkmale, die auf die göttliche Würde des Sohnes hinleiten. Es muß doch irgend ein Grund vorhanden seyn, warum Christo dieser Name beygelegt wird, und wenn er nicht in dem Verhältnis einer eigentlichen Zeugung wie bei Menschen liegt, so muß ein Verhältnis der Verbindung und Aehnlichkeit, der Liebe und der Würde da seyn, das ihn zur Führung dieses Namens berechtigt. So werden wir es auch bei einer genauen und unbefangenen Prüfung finden, wenn wir mit Rücksicht auf das, was schon oben darüber gesagt ist, die Ursachen in Betrachtung ziehen, um derer willen Christo der Name eines Sohnes Gottes beigeleget wird.

Wenn Adam Lucä 3, 38. den Namen eines Sohnes Gottes erhält, weil er unmittelbar von Gott erschaffen war, so verdiente auch Jesus diesen Namen zu führen, weil auch er durch die unmittelbare Kraft des Vaters hervorgebracht war. So sprach der Engel zur Maria, das Heilige, das von ihr gebohren werden sollte, würde Gottes Sohn genennet werden, weil der heil. Geist, die Kraft des Höchsten zu dessen Erzeugung in ihr wirksam seyn würde. Auch dann, wenn iemand besondere Vorzüge vor andern hatte, aus denen man auf eine vorzügliche Gnade Gottes gegen ihn schließen konnte, wurde er ein Sohn, ein Liebling Gottes genennt. So führen im Hiob die Himmelsbewohner wegen ihres vorzüglichen Zustandes den Namen der Kinder Gottes, so erhiel-

ten

ten ihn Regenten, weil sie vor andern durch Macht und Würde ausgezeichnet sind, und so wie Gott die ihnen unterworfenen Völker beherrschen und beglücken sollen, so erhielt das Jüdische Volk diesen Namen, weil ihm Gott vor andern Völkern Wohlthaten erwieß, und so versichert Gott selbst die Fortdauer seines Schutzes und seines Beistandes gegen Salomo 2 Sam. 7, 14. mit den Worten: Ich will sein Vater seyn, und er soll mein Sohn seyn. Es ist daher nicht zu wundern, daß man dem Messias, dem von Gott vorzüglich Geliebten, dem von ihm gesandten Retter der Nation diesen Namen beilegte, da man sich ihn seit der Einführung der Königswürde als einen König dachte, bei dem alle Verheissungen eintreffen sollten, die den Nachkommen Davids in der Schrift gegeben waren? Darum wird Luc. 1, 32. vom ihm verkündiget, er werde groß und ein Sohn des Höchsten genennet werden, und Gott der Herr werde ihm den Stuhl seines Vaters Davids geben, und er werde ewig König über das Haus Jacob seyn, darum nennt ihn Nathanel Joh. 1, 49. Gottes Sohn, den König von Israel, und Petrus Matth. 16, 16. Christum, des lebendigen Gottes Sohn; darum fragte ihn der Hohepriester Matth. 26, 63. Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, daß du sagest, ob du seyst Christus, der Sohn Gottes, darum vermischten auch die Hohenpriester bei seiner bittern Verspottung am Kreuz immer beide Benennungen Sohn Gottes und König von Israel mit einander, weil ihnen beide gleichbedeutend waren. Es hat damit eine nahe Verwandschaft, wenn auch diejenigen,

tigen, die Gott in Ansehung ihrer moralischen Gesinnungen gleichen, Kinder Gottes genennet werden, theils weil sie durch ihre Folgsamkeit gegen Gottes heilige Gesetze kindliche Gesinnungen äußern, theils auch, weil sie eben deswegen sich das besondere Wolgefallen des Heiligsten versprechen und kindliches Vertrauen zu ihm fassen können. Schon in den Patriarchalischen Zeiten finden wir die reinern Verehrer Gottes aus Seths Familie (1 B. Mos. 6, 2.) durch den Namen der Kinder Gottes von den rohern Kainiten unterschieden, und die Benennung gieng in aller ihrer Stärke auf das Jüdische Volk über, bis sich selbiges durch seine Laster dieser Würde unwerth machte. In dem neuen Testament tretten die Christen überhaupt in die Rechte und Vorzüge des Jüdischen Volks ein, vorzüglich aber sind diejenigen Kinder Gottes, welche Gott wirklich wegen ihrer Gesinnungen, wegen ihrer Annahme und Befolgung des Christenthums wohlgefallen, so kommt es bei Paulus Röm. 8, 14. so bei Johannes 1 K. 3, 10. vor. Wer kann zweifeln, daß Jesus auch in dieser Rücksicht diesen Namen vorzüglich verdiene, da er unter allen Söhnen Gottes der edelste und vortrefflichste, und dem Vater an Gesinnungen und Thaten der ähnlichste ist, der nie sündigte, der immer das Muster der reinsten unbefleckten Tugend war? Vorzüglich aber verdient die Erklärung Christi selbst, die er Joh. 10, 35. flg. zu seiner Vertheidigung davon gibt, in Betrachtung gezogen zu werden. Wenn in der Bibel Obrigkeiten Götter genennt werden, so kann der, den Gott selbst zu seinem Amt geweihet, und in die Welt gesandt

sandt hat, sich keiner Gotteslästerung schuldig machen, wenn er sich Gottes Sohn nennt. Man mag diese Antwort wenden, wie man will, es wird doch, ohne einen willkührlichen Zwang zu gebrauchen, keine andere Erklärung herauskommen, als daß Jesus das Recht sich Gottrs Sohn nennen zu dürfen, darauf gründet, daß er von seinem Vater zum Messias bestimmt, und in die Welt gesandt worden. Wir könnten und müsten uns auch an dieser authentischen Erklärung Jesu genügen lassen, wenn er nicht in andern Stellen eine genaue Verbindung mit der Gottheit behauptete, und sich eine Würde beilegte, die ihn über alles Erschaffne erhebt, und wenn seine Apostel nicht auch in so erhabnen Ausdrücken von ihm redeten, daß wir ihm göttliche Herrlichkeit zugestehen müßen. Niemand hat den Vater gesehen, niemand besitzt von ihm eine so genaue Kenntnis, als der vom Vater ist. Joh. 6, 46. Mein Vater wirkt bisher und ich wirke auch. Kap. 5, 17. Wenn ich nicht die Werke meines Vaters thue, so möget ihr mir nicht glauben. Thue ich sie aber, so glaubt doch meinen Werken, wenn ihr auch mir nicht glauben wollet, damit ihr erkennet und überzeugt werdet, daß der Vater in mir und ich in ihm sey. Kap. 10, 37. 38. Von nun an werdet ihr des Menschen Sohn zur Rechten der Maiestät und in den Wolken des Himmels kommen sehen, ihr werdet es erfahren, daß er mit göttlicher Macht und Wirksamkeit ausgerüstet ist. Er allein kennt also den Vater ganz, und ist in einem höhern Sinn vom Vater, er wirket, wie er, er ist mit ihm

genau verbunden, und nimmt an seiner Macht und Herrlichkeit Antheil. Die Apostel sprechen nicht minder in so hohen Ausdrücken von ihm, die alle menschliche Größe weit hinter sich zurücklassen. Paulus sagt von ihm Röm. 1, 3. 4. Er, seiner irdischen Herkunft nach ein Abkömmling Davids, sey nach der ihm beywohnenden Gotteskraft eine weit erhabnere Person, ein Sohn Gottes, und sey durch seine Auferstehung von den Todten dafür erklärt worden, und Col. 1, 16. (vergl. Hebr. 1, 2. 3.) Alles, das Sichtbare und Unsichtbare sey durch ihn erschaffen, er sey vor allem und alles daure durch ihn fort. Auch der Name Erstgebohrner, der ihm Röm. 8, 29. und Col. 1, 15. beigelegt wird, leitet auf Vorzüge, die ihm nur als dem Anführer seiner Nachfolger und als dem Haupt und Beherrscher der ganzen Schöpfung zustehen. Und wenn er der eingebohrne, der eigne, der geliebte Sohn genennt wird, so unterscheidet ihn dies offenbar von andern Söhnen, und zeigt an, daß er in einem besondern Verstand diesen Namen verdiene, und daß er in Ansehung der Liebe seines Vaters und der genauesten Verbindung mit ihm Vorzüge vor ihnen habe, wenn gleich die Beschaffenheit derselben erst aus andern Stellen erörtert werden muß. So ist demnach weder die wunderbare Geburt Jesu, noch seine moralische Vollkommenheit, noch seine Messiaswürde hinreichend, den ganzen Umfang dieses Namens zu erschöpfen, sondern er führt uns auf ein näheres besonderes Verhältnis, in dem der Sohn mit dem Vater steht, auf eine Verbindung, die ihn von andern Kindern Gottes

tes

tes auszeichnet, und ihn in einem höhern Verstand als den eingebohrnen und geliebten Sohn, als den, mit dem die Gottheit des Vaters innig verbunden war, durch den sie wirkte und sich den Menschen offenbarte, darstellt. Diese Ueberzeugung gewinnt dadurch neue Stärke, daß ihm in einigen Stelleu ausdrücklich der Name Gott beigelegt wird.

Die erste Hauptstelle finden wir bei Johannes dem Liebling Jesu, der es sich zu seinem Hauptgeschäft machte, die hohe Würde seines Lehrers nach ihrem ganzen Umfang zu beschreiben, und durch die Erzählung seiner Lehren und Thaten in allen Seelen zu befestigen. Ganz voll von der übermenschlichen Größe und der alles übertreffenden Erhabenheit seines Freundes, fängt er seine Lebensbeschreibung mit den Worten an: Kap. 1, 1. 2. 3. Im Anfang war das Wort (der Logos) und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alles ist durch ihn erschaffen, und ohne ihn ist nichts erschaffen, was da ist. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. V. 14. Das Wort ward Fleisch, (ein Mensch) und wohnte unter uns (und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, wie sie dem Eingebohrnen vom Vater zukommt) voll Gnade und Wahrheit, voll des reinsten Wolwollens und als Lehrer göttlicher beglückender Wahrheit. Ehe wir die Beweiskraft dieser Stelle entwickeln, müßen wir einiges über den Ausdruck Logos erinnern, der diesem Schriftsteller

steller ganz allein eigen ist. Es ist unstreitig, daß Johannes unter dem Logos niemand anders als Christum versteht, denn von diesem hatte ia Johannes der Taufer sein Zeugnis abgelegt, dieser war es auch, der Mensch geworden war, und dessen Herrlichkeit seine Jünger gesehen hatten. Aber warum er ihm den Namen Logos beilegte, das ist so viel Zweifeln ausgesezt, daß es wol schwerlich ie mit Gewißheit entschieden wird.

Manche glaubten, Johannes habe die Benennung des Logos aus dem Plato entlehnt, allein damit stimmen weder die Vorstellungen dieses Weltweisen, noch auch die Umstände der Zeit überein. Plato dachte sich einen höchsten Gott, als den Urheber der Welt, in ihm aber zugleich eine intelligible Welt, oder die Vorstellung des ganzen Universums und aller Theile desselben, als das Muster, nach dem alles in der Welt sollte erschaffen und eingerichtet werden, und dieses unterschieden neuere Platoniker von Gott selbst, und nennten es Logos, den Verstand, den Sohn Gottes, den sichtbaren Gott (in so fern nemlich diese Ideen für den Verstand sichtbar wären, wie äußere Gegenstände es für die Augen sind) und auch den Diener des Unsichtbaren. Die Welt selbst hingegen, die sie sich nicht ohne eine sie bewegende Seele gedachten, nannten sie den äußern oder hervorgebrachten Logos, oder auch den eingebohrnen Sohn Gottes, und schrieben ihm auch, wahrscheinlich wegen der damit vereinigten Weltseele, oder weil sie nach dem Musterbild der göttlichen Idee gebildet war, eine göttliche Natur zu.

Nach diesen Begriffen machen also Gott, die intelligible und die erschaffne Welt, oder aber wie Plato anderwärts die Sache vorstellt, Gott, die Weltseele und die Welt drey Arten göttlicher Wesen aus. Man sieht wol von selbst, wie wenig diese Philosopheme über die Musterwelt in Gott, über eine Weltseele, die sich mit der Körperwelt vereinigt haben soll, sich mit einer geläuterten Philosophie und den biblischen Vorstellungen vertragen. Es ist wol nicht zu laugnen, daß viele Kirchenväter in spätern Zeiten diese Ideen in ihr System aufgenommen haben, aber Johannes verräth keine Kenntnisse dieser Schule, und keine Rücksicht, die er auf den innern oder äussern Logos des Plato genommen hätte.

Andere leiten es von dem Jüdischen Philosophen Philo ab, einem Mann, dem es nicht an Kenntnis, aber an Ordnung und Deutlichkeit der Ideen fehlte, und der mit Platonischen Lehrsätzen und dessen allegorischem Vortrag iüdische Vorstellungen auf eine sonderbare Art vermischte. Das ist nun wol nicht zu laugnen, daß er oft genug von dem Logos spricht, aber ohne daß man die Idee, die er von ihm hatte, festhalten kann. Im Anfange seines Buchs von der mosaischen Weltschöpfung nennt er den Logos eben so wie Plato den ideellen Entwurf, die Vorstellung, welche von der Welt vor ihrer Schöpfung in Gott war, und nach der diese geschaffen werden sollte, und unterscheidet diesen ältern, blos denkbaren (νοητον) Sohn von dem iüngern sichtbaren Sohn der Welt, welche die Zeit hervorbrachte, an andern

Orten aber nennt er ihn den Sohn Gottes, den Erstgebohrnen und Eingebohrnen, das Werkzeug Gottes bei der Schöpfung, oder den ältesten Engel, den vielbenahmten Erzengel, und vermischt also iüdische Vorstellungen mit platonischen Meinungen. Wie sollte Johannes diesen Namen daher geborgt haben?

Noch weniger empfehlend ist die Meinung derer, die es von dem Worte, das in den chaldäischen Paraphrasen oft vorkommt, aber nichts weiter als eine Umschreibung Gottes ist, oder von dem Wort im Ps. 33, 6. das blos den Willen Gottes andeutet, oder endlich von dem Wort 2 Sam. 7, 21. das die griechischen Dollmetscher, entweder weil sie unrichtig lasen, oder weil die Redensart 1 Chr. 17, 19. anders lautet, durch Knecht übersetzen, (wobei aber wol nicht an den Messias zu denken ist) ableiten wollen.

Einen größeren und länger daurenden Beifall erlangte die Meinung, daß Johannes auf gnostische Irrthümer und besonders auf den Cerinthus Rücksicht genommen, und es sich vorzüglich zum Zweck gesezt habe, die vielen Aeonen und Ausflüße der Gottheit, die diese Schule mit schwärmerischem Eifer so sehr vervielfältigte, durch richtige Erklärung der Beschaffenheit Jesu zu widerlegen. Die Ausdrücke Johannis, die im Vergleich mit seiner sonstigen Schreibart Gegensätzen so ähnlich sehen, konnten leicht auf diesen Gedanken leiten, und der Beitritt des Irenäus, der eine solche Rücksicht Johannis auf Cerinthum be-

 hauptete,

behauptete, und dessen Zeugnis gerade in dieser Sache überaus wichtig schien, muste ihn noch wahrscheinlicher machen. Wenn man aber dagegen bedenkt, daß Irenäus erst in der zweiten Helfte des andern Jahrhunderts, also lange nach Johannes lebte, und auch außerdem gegen bloße Gerüchte allzuleichtglaubig war, daß es ungewiß ist, ob die Irrlehrer iener frühern Zeiten gerade auch iene Irrthümer annahmen, die in dem folgenden Jahrhundert unter den Gnostikern und Valentinianern herrschten, daß nicht alle, sondern nur einige Aeonennamen, und auch sie nicht in der Ordnung, wie die Gnostiker sie vorzählten, im Johannes vorkommen, und daß endlich so gar kein Schein einer polemischen Absicht dabei vorhanden ist, daß vielmehr alles ohne Absicht auf Cerinth eben so gut niedergeschrieben seyn kann, und Johannes selbst Kap. 20, 31. einen weitern Gesichtskreis angibt, so wird man nicht weiter geneigt seyn, dieser Meinung beizupflichten. Eben so wenig aber wird man sich überreden lassen, wegen der Aehnlichkeit einiger Ausdrücke bei dem Apostel den Gebrauch der Religionssprache im Zendavesta, oder eine Widerlegung der Schüler Johannis, die unter dem Namen der Sabäer oder Zabier bekannt sind *), zu vermuthen. Die Ausdrücke des Lichts und der Finsternis kommen zwar bei den Parsen sehr häufig vor, allein warum sollte man sie nur bei diesen suchen, da diese Art zu reden überhaupt orientalisch und der hebräi-

*) Dieser Meinung ist der Verf. zulezt in der 5ten Ausgabe beigetreten.

hebräischen Bibel keineswegs fremd ist, und Johannes außerdem keine Bekanntschaft mit dem Persischen Religionssystem verräth? Eben so scheinen auch die Behauptungen, daß Johannes hauptsächlich gegen Sabäer geschrieben habe, nicht weiter als zur Möglichkeit zuzureichen. Auch hier findet sich blos die Aehnlichkeit, daß die Worte Leben, Glanz, Wort, Wahrheit, guter Hirte in den sabäischen Büchern vorkommen, und daß der Vorzug, den Johannes Christo vor dem Taufer zueignet, gegen Säbäer behauptet seyn kann, allein es bleibt eben so möglich, daß Johannes, der auch vieles sagt, was Johannischristen gar nichts angeht, sie auch bei diesen nicht gemeint, und das Zeugnis Johannis des Taufers ohne irgend eine polemische Absicht blos deswegen aufgezeichnet habe, weil es die Geschichte und sein allgemeiner Zweck mit sich brachte.

Mehr Ansehen und Einfluß erhielt in den neuern Zeiten die Meinung, daß Johannes in dieser Stelle die göttliche Weisheit gerade so personificire, wie es vorhin iüdische Moralisten schon gethan hätten. Zu kühn wäre eine solche Einkleidung nicht, da bereits Salomo Spr. 8. die Weisheit Gottes als eine Person vorstellt, und alles was von ihr gesagt werden kann, als Eigenschaften derselben anführt. Sie war V. 22. das Eigenthum Gottes beym Anfang aller seiner Geschäfte, älter als seine Schöpfung. Von ie her, vor der Welt, vor der Erde war sie schon gebildet. Noch hatte Gott die Erde nicht gemacht und ihre Oberfläche, vor dem Erdkreis, da er

den Himmel zurichtete, war sie dabei. Da er die Grundsäulen der Erde sezte, da war sie als Vertraute neben ihm, seine tägliche Freude und ergözte ihn. Dies alles ist im Grund blos eine nach der Denkart des Orients gebildete, weitere Ausführung des Gedankens Ps. 104, 24. daß Gott alle seine Werke mit Weisheit geordnet habe. Eben so stellt auch der Verf. des Buchs der Weisheit die Weisheit als eine Person vor, die um Gott ist, die Kap. 8, 4. in Gottes Wissenschaften eingeweihet ist, und an seinen Thaten Theil hat, die Kap. 9, 9. bei ihm war, als er die Welt erbaute. Sie ist ihm der Hauch der Gotteskraft, der hellste Ausfluß seiner Allgewalt und Herrlichkeit, in der sich nichts Unlautres einmischt, der Abglanz des ewigen Lichts, der reinste Spiegel göttlicher Allwirksamkeit und seiner Güte Bild. Ihr Geschäfte ist es, die Menschen zu richtiger Erkenntnis zu führen, vorzüglich zur Erkenntnis und Verehrung des einigen wahren Gottes. Darum bittet er Kap. 9, 4. 9. 10. Gib mir die Weisheit, die nah um dich thront, und würdige mich, dein Kind zu seyn. Schick sie herab von deinem heilgen Himmel, und sende sie vom Throne deiner Maiestät, damit sie mir in meinen Thaten helfe, und ich erfahre, was dir wolgefällt. Wenn er von dem Wort und Geist spricht, so versteht er darunter blos die Wirksamkeit Gottes, die sich durch Weisheit thätig erweiset. Mit eben der Rücksicht auf das Geschäfte der Weisheit die Menschen zur wahren Gottesverehrung zu leiten, führt sie auch Sirach Kap. 24, 1. flg. redend ein: Ich bin aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen, und

um-

umhüllte die Erde gleich dem Nebel. Ich wohne im Himmel und mein Thron ruht auf den Wolken. Ich durchwandre den Kreis des Himmels allein, und wandle in den Tiefen des Meers. Hier scheint alles auf eine Person hinzudeuten, aber in der Folge erklärt er selbst, daß er darunter das Gesez Mosis verstehe, das er sich als den Ausfluß der göttlichen Weisheit dachte. Verbindet man mit dieser iüdischen Vorstellungsart die Bemerkung, daß Logos eben so gut die Vernunft und Weisheit, als das Wort bedeuten könne, daß man in spätern Zeiten die Weisheit Logos nannte, daß auch Philo in dem ersten Buch seiner Allegorien des Gesezes die Weisheit den Logos Gottes nennt, der in ihm wie in einem Hause wohne, auch selbst andern verständigen Wesen den Namen Logos zueignet, und daß die Prädicate, die Johannes dem Logos beilegt, alle auf die Weisheit passen, so wird man sich sehr geneigt finden, der Meinung angesehener Gottesgelehrten, eines Jerusalems und Löfflers beizutretten, daß auch Johannes sich dieser Sprache bedient, und die göttliche Weisheit unter dem Namen λογος personificirt habe. Nur das scheint bei vielen der vollen Ueberzeugung im Weg zu stehen, daß weder Salomo noch der Verf. des Buchs der Weisheit, noch Sirach sich des Ausdrucks Logos bedienen, sondern immer nur von der göttlichen Weisheit reden, nnd daß bisher nur die einzige Stelle im Philo bekannt ist, wo er Logos und Weisheit mit einander verbindet, und für gleichbedeutend erklärt. Es findet sich zwar in seinem Buch von der Trunkenheit eine Stelle, wo er Gott den Vater aller Dinge

und die Kenntnis (επιςυμην) der geschaffenen Dinge die Mutter derselben nennt, und sagt, Gott habe sich mit ihr, nicht auf menschliche Weise, vereinigt und die Zeugung bewirkt, sie aber habe den göttlichen Saamen aufgenommen und den einigen geliebten sichtbaren Sohn, die Welt, gebohren, allein dies ist im Grund wieder nichts anders, als was er im Buch von der Schöpfung das ideelle Muster alles Geschaffnen, die intellektuelle Form der Welt, den innern Logos nennt, der nirgends anders als in dem Verstand Gottes seinen Siz habe, so wie die Idee einer anzulegenden Stadt nirgends als im Kopf des Baumeisters vorhanden ist, und dann ist doch ein großer Unterschied zwischen Weisheit, in so fern man darunter die Kraft versteht, zu den besten Endzwecken die sichersten Mittel zu wählen, und, in so fern man sich mit Philo und Plato ein Product derselben, eine Ideenreihe, den ersten Entwurf der zu schaffenden Welt dabei denkt. In diesem leztern Sinn hat wenigstens Johannes das Wort nicht gebraucht, und auch nach der erstern Bedeutung scheint vielen der Vortrag Johannis zu wenig Energie zu haben, wenn er nichts weiter enthalten sollte, als die Vernunft oder Weisheit war im Anfang bei Gott, mit ihm vereinigt, und war Gott selbst. Dieser Zweifel verliehrt aber viel von seinem Gewicht, wenn man sich die Methode Eigenschaften als Personen zu behandeln recht anschaulich macht. So gut sich alsdenn Salomo die Weisheit schon vor der Schöpfung gebildet, als die Vertraute Gottes, als den Gegenstand seiner Freude gedenken konnte, eben so gut durfte

auch

auch Johannes die Vernunft als eine Person, die bei Gott vom Anfang war, und durch die er schuf, zugleich aber auch mit ihm in der engsten Verbindung und in so fern die göttliche Vernunft zu dem Wesen der Gottheit gehört, als Gott selbst vorstellen.

Da man gegen iede dieser Meinungen mancherlei Bedenklichkeiten hatte, so machte man deswegen den Versuch, die Bedeutung des Logos in dem Evangelio Johannis selbst zu suchen, und verglich seinen Vortrag mit dem Unterricht Jesu, um auf diese Weise in den wahren Sinn des Apostels einzudringen. Es ließ sich bei einiger Untersuchung leicht bemerken, daß Jesus selbst mehrmals ähnliche Ausdrücke von sich gebraucht, daß er sich das Licht, die Auferstehung und das Leben, den Weg, die Wahrheit und das Leben genannt habe, und daß er sich dadurch als den Urheber aller dieser dem Menschen so unentbehrlichen Wohlthaten bezeichne. Wenn nun Wort des Herrn so wol im A. als im N. T. gewöhnlich die seeligmachende Lehre von Gott, und dem was wir ihm schuldig sind, bedeutet, so ist es wol sehr natürlich, unter dem Wort den Urheber des göttlichen Worts, oder auch den Sprecher, den Lehrer, der den Willen Gottes kund macht, zu verstehen. Diese Bedeutung ist ungleich leichter und natürlicher, als wenn man es mit Dawson von dem Evangelio erklärt, und scheint auch selbst vor der Cramerischen Meinung, daß es den Verheissenen anzeigen solle, den Vorzug zu haben, da Wort zwar Verheißung bedeuten kann, aber doch nicht überall und nicht, wenn es ganz allein

und außer Verbindung steht, eine Verheißung, und dann weiter einen Verheissenen andeutet, und da sich auch diese Erklärung nicht so füglich auf die übrigen Ausdrücke Leben und Licht anwenden läßt. Man kann sich also damit gar wol beruhigen, daß Johannes, der mehrmals dergleichen Abstrakte zu brauchen gewohnt ist, und Jesum selbst darinnen zum Vorgänger hatte, ihn darum das Wort nenne, weil Gott Ebr. 1, 2. zulezt durch ihn redete, und den Menschen durch ihn die beglückende Lehre des Evangeliums mittheilte. Diese Erklärung würde wenigstens an Deutlichkeit und Harmonie vor der neuern, nach der man sich unter dem Logos das Ideal der veredelten Menschheit denken soll, vieles voraus haben. Einem Plato kann man es verzeihen, wenn er so menschlich von Gott denkt, daß er ihn erst gleich dem Menschen ein Ideal entwerfen, und nach selbigem alles erschaffen und einrichteu läßt, nach unsern Vorstellungen von dem höchsten Verstand müßen wir die Nothwendigkeit eines solchen vorhergehenden Entwurfs für eine kleinliche, auf den Unendlichen nicht passende Anthropopathie erklären. Daran haben nun wol die neuern Weltweisen, die diesen Begrif aufstellen, nicht gedacht, ihre Meinung ist vielmehr, diese Idee sey der Grund und Endzweck der ganzen Schöpfung, oder Gott habe geschaffen, um die Menschen zu diesem Grad moralischer Bildung zu erheben. Es geht aber doch zu weit, wenn hinzugefügt wird, diese Idee gehe von dem Wesen Gottes aus, und sey in so fern nichts erschaffenes, sondern sein eingebohrner Sohn, das Wort (das Werde!), durch welches alle

andere

andere Dinge sind, und ohne das nichts existirt, was gemacht ist. Oben war ia die Idee nur der Grund, der Endzweck der Schöpfung — und hier wird sie zur schaffenden Kraft selbst erhoben. Allein auch davon abgesehen, ist es unerweislich, daß man sich dieses Ideal in der Gottheit als Geist, und außer demselben als Weisheit gedacht habe. Ersteres ist vielmehr die wirksame Kraft Gottes und Lezteres nicht das bloße Ideal der Menschheit, sondern vielmehr die Eigenschaft des göttlichen Verstandes, die nicht blos dem Menschen, sondern allen Gegenständen die angemessene Vollkommenhet mittheilt. Auf diese allein passen die Ausdrücke, die in den Sprüchen Salomons und dem Buch der Weisheit vorkommen, auf das Ideal der Menschheit aber so wenig, daß man sich gezwungen sieht, dafür das Wort Vernunftmäßigkeit unterzuschieben. Auf sie, nicht aber auf ein in Gott vorhandenes Ideal der Menschheit können Johannis Beschreibungen des Logos gezogen werden. Wie hätte denn Johannes sagen können, das Ideal sey Gott gewesen, es sey alles durch dasselbe und nichts ohne dasselbe geschaffen worden? Es bleibt dabei immer wahr, daß Jesus das Ideal der veredelten Menschheit, oder der vollkommenste Mensch war, der gedacht werden konnte, nur aber kann dieser Begrif nicht auf den Logos übergetragen werden, noch durch die Prädicate, welche in Salomos Sprüchen, in dem Buch der Weisheit und Sirachs, von der göttlichen Weisheit vorkommen, Erläuterung oder Bestättigung erhalten.

Diesem

Diesem Logos, der nach V. 14. Mensch ward, und seine Herrlichkeit den Aposteln sichtbar darstellte, legt aber Johannes solche Eigenschaften bei, die nur allein der Gottheit eigen sind. Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe enstanden, und ohne dasselbe ist nichts geworden, was entstanden ist. In diesem Ausspruch ist es nicht zu verkennen, daß der Apostel das Wort als etwas Persönliches, nicht als eine Eigenschaft oder Wirkung Gottes darstellt, wenn er ihm ein Seyn bey Gott, und zugleich eine Wirksamkeit vor der Schöpfung beilegt. Der folgende Satz Gott war das Wort könnte zwar so verstanden werden, daß Gott selbst dieses Wort gewesen sey, aber dann würde es ia zu dem nicht passen, daß das Wort bei Gott war. Niemand spricht ia von einer Person, daß sie bei sich selbst gewesen sey. Will man also Johannem nicht der höchsten Sonderbarkeit beschuldigen, so muß man den Sinn annehmen, dieses Wort sey Gott, oder habe und besitze göttliche Würde und Eigenschaften. Vielleicht ist aber hier Gott in einem weitläufigern Sinn zu nehmen, daß es den höchsten Gott nicht bedeute, sondern nur überhaupt ein höheres Wesen, einen erhabenen Geist? Wenn dies des Apostels Meinung gewesen wäre, so hätte er es anzeigen, und nicht durch ein Wort, das im N. T. nur den höchsten Gott bezeichnet, seine Leser irre führen müßen. Wenn von ihm gesagt wird, daß es im Anfang bei Gott gewesen sey, so kann dies wegen der Verbindung

dung mit der Schöpfung nicht auf den Anfang des Evangeliums bezogen werden, sondern es wird eben den Sinn haben, der in Mosis Worten liegt: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Eben so wenig ist es zweifelhaft, daß dem Wort auch die Weltschöpfung beigelegt werde, da dem Ausspruch, daß alles durch ihn gemacht sey, der erläuternde Zusaz beigefügt wird, daß nichts ohne dasselbe erschaffen sey. Der Ausdruck durch ihn bezieht sich allerdings auf das Verhältnis, in dem der Logos mit dem Vater stehet, aber so weit läßt er sich nicht ausdehnen, daß der Logos schlechterdings nur als ein Werkzeug, oder Diener Gottes dabei zu betrachten wäre. Wenn ihm nicht eigne Thätigkeit und schöpferische Macht dabei zukäme, würde gewiß Johannes nicht hinzugesezt haben, ohne ihn, ohne seine Mitwürkung sey nichts geschaffen, würde Paulus nicht Ebr. 1. Worte, mit denen Gott die Schopfung der Welt zugeeignet wird, auf den Sohn bezogen haben. Wie aber, wenn hier überhaupt nicht von der physischen, sondern von der moralischen Schöpfung die Rede ist, wenn die Meinung blos wäre, daß die Welt durch das Wort neu erschaffen, von ihren moralischen Verderbnissen gereinigt, und zur wahren Religion gebracht worden wäre? Es ist gar nicht zu laugnen, daß die neue moralische Schöpfung, die Verbesserung der Menschen (daß sie durch Christum eine neue Creatur werden) Christo beigelegt wird, nur aber in dieser Stelle kann davon nicht die Rede seyn. Dagegen streitet die Art des Ausdrucks, da Johannes nicht das Wort schaffen, sondern werden gebraucht; der Zusammen-

hang,

hang, da nicht abzusehen ist, warum er sagen sollte, daß das Wort bei dem Anfang des Evangelii bei Gott und selbst Gott gewesen sey; und die Geschichte, indem ia das Christenthum erst durch die Apostel überall hin verbreitet wurde, und der Apostel selbst sagt, daß die Welt den ihnen gesandten Lehrer (einem großen Theil nach) nicht erkannt habe.

Wenn also hier von der Weltschöpfung die Rede ist, und dieser Begrif so wol nach der Vernunft als Offenbarung den höchsten Gott bezeichnet, wenn es unbegreiflich ist, wie mehrere Weltschöpfer seyn sollten, oder wie die schöpferische Macht und Weisheit auf einen endlichen und eingeschränkten Geist übergetragen werden könne, so kann auch dem Subiekt, dem diese Wirkung beigelegt wird, die Gottheit nicht abgesprochen werden.

Eine andere nicht minder wichtige Stelle haben wir in dem Brief Pauli an die Römer Cap. 9, 5. wo dem Sohn ebenfalls die Benennung Gottes beigelegt wird. Paulus trägt die Lehre von der Verwerfung der Juden vor, und bezeugt dabei, wie sehr ihn das schmerze, wie sehr er wünsche, sie retten zu können, zumal wegen der großen Vorzüge, die sie ehehin gehabt hätten. Ich wünschte, daß mich Christus ein Opfer für meine Brüder nach der Abstammung seyn ließe, ich wollte gern um ihrer Rettung willen alles Elend übernehmen, um ihretwillen, denen Gott so große Vorrechte ertheilet hat. Sie sind Israeliten, sie hatten das Recht und die Würde der Kindschaft,

Bündnisse mit Gott, Gesezgebung, Gottesdienst und Verheissungen. Sie sind die Nachkommen iener (von Gott so sehr geachteten) Väter, von ihnen stammt Christus nach der leiblichen Geburt her, der ein Herr ist über alles, ewig gelobter Gott. Die Lesart der Stelle ist in allen Handschriften nicht so gleich, daß gegen ihre Aechtheit kein gegründeter Zweifel statt findet, und daß Gelehrte, die ihr mißgünstig waren, zu einer gewaltsamen, blos auf Muthmassung beruhenden Aenderung, ihre Zuflucht nehmen musten, die aber gegen das vereinigte Ansehen und die Uebereinstimmung der Handschriften von gar keinem Gewicht ist. Aber in Ansehung der Erklärung findet die Verschiedenheit statt, daß sie ein Theil der Ausleger auf Christum, der andere aber blos auf den Vater beziehet, und als eine Doxologie betrachtet. Selbst dieienigen, die es ganz von Christo erklären, gehen in Ansehung der Interpunktion von einander ab. Manche lesen es zusammen, der da ist Gott über alles gelobet in Ewigkeit. Gegen diese Erklärung hat man den Zweifel erregt, daß Christus sonst nirgends Gott über alles genennt, sondern vielmehr 1 Cor. 9, 6. 1 Tim. 2, 5. ausdrücklich von dem Vater unterschieden werde, und daß dieser Ausdruck nur von dem Vater, in so fern man darunter die ganze Gottheit versteht, gebraucht werden könnte. Dieser Zweifel wird wol schwerlich dadurch gehoben, daß man aus Jüdischen Schriftstellern Stellen aufsucht, in denen sie den Messias den höchsten Gott nennen. Mögen die Rabinen immer so reden, Paulus muste ia doch ihre Sprache nicht

nachahmen, und da er es sonst nirgends thut, so ist es sehr wahrscheinlich, daß er es auch in dieser Stelle nicht werde gethan haben. Auch selbst aus der Verbindung, in welcher der Sohn mit der Gottheit des Vaters steht, läßt sich der Ausdruck nicht rechtfertigen, denn nach den richtigen Begriffen von dieser Lehre ist ia der Sohn nicht ausschliessend, sondern mit dem Vater und heil. Geist der Gott über alles. Wenn es aber auch wäre, so bliebe doch die Einwendung übrig, daß es dem sonstigen Sprachgebrauch der Schrift nicht gemäß sey. Deswegen haben andere Exegeten bei επι παντων eine Abtheilung gemacht, und das Ganze so erklärt, der da ist über alles, oder über alle, nemlich entweder vorzüglicher als iene berühmte Väter, oder auch der Herr über alles, über die ganze Geisterwelt 1 Cor. 15, 27. und noch überdies der ewig zu verehrende Gott. Nach dieser Erklärung, die dem Zusammenhang und der Stellung der Worte ganz angemessen ist, bestättiget diese Stelle die Gottheit Christi eben so deutlich, als sie in dem Evangelio Johannis enthalten ist.

Andre sehen diese Stelle theils ganz, theils zum Theil als eine Doxologie an, die sich auf den Vater bezieht. Die ersten übersetzen: Gott der über Alles Erhabne sey in Ewigkeit gelobt. Sie haben dabei die Gewohnheit Pauli für sich, der gerne dergleichen Doxologien als z. B. Gal. 1, 5. Röm. 1, 25. 2 Cor. 11, 31. einschaltet, und sie, so wie hier mit dem Wörtlein Amen endigt, und dann auch, daß es in den Zusammenhang gar wol eingefügt werden kann.

Die

Die Einwendung, daß Doxologien Ausbruch der Freude seyen, und Paulus vorher seine Betrübnis bezeuge, ist nicht wichtig, denn ungeachtet seines Grams konnte er ia bei dem Gedanken an Jesum den Retter der Menschen in einen freudigen Dank gegen Gott ausbrechen, so wie ein Kranker mitten unter der Erzählung seiner Uebel bei den Erinnerungen der dabei empfundenen Erleichterung oder des genossenen Friedens in seiner Seele, ein herzliches Gott sey gedankt! einschalten kann. Wichtiger ist die grammatische Bemerkung, daß die Wortstellung dieser Auslegung nicht günstig sey, und daß das ὁ ων sich überall auf ein vorhergehendes, nicht aber auf ein nachfolgendes Subiekt beziehe. Dieser Schwierigkeit weichen dieienigen glücklich aus, welche das ο ων επι παντων auf Christum den Herrn über alles anwenden und blos das folgende Gott sey in Ewigkeit gelobt zur Doxologie rechnen. Es wäre nichts natürlicher, als daß Paulus bei dem Gedanken, daß Christus Röm. 10, 12. der Herr über alles ist, in ein feyerliches Lob Gottes ausströmte. Nur bleibt noch dabei der Anstand übrig, daß bei den Hebräern und Griechen das ευλογητος gewöhnlich vorausgesezt wird, wenn man sich nicht dabei beruhigen will, daß Paulus in den andern Stellen, wo er es voraussezt, mit der Doxologie anfange, hier aber es deswegen nachgesezt habe, weil er mit dem Lob beschließt. Diese Stellen sind die hauptsächlichsten und gewissesten, andere, die man dafür anführt, sind entweder wegen der Ungewißheit der Erklärung oder der Lesart zum Beweis weniger brauchbar.

Man führt unter diesen den Ausruf des Apostels Thomas Joh. 20, 28. an, der nach erlangter augenscheinlicher Ueberzeugung zu Jesu sagte: Mein Herr und mein Gott. Manche haben dies nach dem Theodor von Mopsvestia für einen Ausdruck der Verwunderung erklärt, so wie man etwa sonst bei wunderbaren Ereignissen einen solchen Ausdruck gebrauche. Daß Thomas, der seinen Glauben bis zur Ueberzeugung durch sein Gesicht und Gefühl verweigerte, und nun den verlangten Beweis erhielt, darüber erstaunt sey, und in freudiger Bestürzung dies gesprochen habe, sieht man wol aus dem Abgebrochenen seines Ausrufs. Allein, daß er damit nur Gott überhaupt, nicht Jesum besonders gemeint habe, dem widerspricht so wol der gemeldete Umstand, daß er es zu Jesu (αυτω) sagte, als auch dies, daß er mein Herr hinzusetzte, wie die Jünger Jesum gewöhnlich zu nennen pflegten. Darüber wollten wir nicht streiten, ob es im Nominativ oder Vocativ zu nehmen sey, da Thomas Aramäisch sprach, wo sein Ausdruck auf beiderley Art verstanden werden kann, und da es im Grund nicht auf dies, sondern auf den Sinn seines Ausdrucks ankommt. Nun ist es wahr, Jesus billigt sein Zeugnis als eine Wirkung seiner gegenwärtigen Ueberzeugung, weil du mich gesehen hast, so glaubest du. Dennoch aber ist es nicht ganz zuverläßig, ob Thomas die Benennung Gott, die er ihm beilegt, in dem erhabensten Sinn genommen, und ihn damit für den wahren Gott erklärt habe. Da sich keine Spur findet, daß die Apostel vor Ausgießung des heiligen Geistes diese Wahrheit erkannt

haben,

haben, da Thomas kein Beiwort hinzufügt, das seine wahre Meinung außer Zweifel setzte, so bleibt es ungewiß, ob er dies nicht vielleicht nur im Jüdischen Sinn und figürlich gesprochen, und nichts weiter dabei gedacht habe, als: Ja du bist mein Herr, der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes, den ich stets verehren werde. Weil also hier noch diese Ungewißheiten vorwalten, so tragen wir billig Bedenken dieser Stelle unter den entscheidenden einen Platz einzuräumen.

Eine gleiche Ungewißheit in Ansehung der Leseart und der Erklärung findet sich auch bei dem Paulinischen Ausspruch 1 Tim. 3, 15. 16. Die Grundveste der Religion und eine allgemein zugestanden wichtige Lehre der Offenbarung ist: der als Mensch unter uns auftrat, ist im Geiste (durch das neue Leben, das er nach seiner Auferstehung antrat, [ich würde lieber erklären, durch die ihm beiwohnende göttliche Kraft] gerechtfertigt (als der Sohn Gottes bestättiget) den Aposteln erschienen, den Völkern verkündiget, von der Welt mit Beifall aufgenommen, und zur Herrlichkeit erhoben worden. In dieser Stelle ist die Lesart ungewiß, ob Paulus geschrieben habe, Gott (θεος) hat sich im Fleisch geoffenbart, oder der (ος) sich im Fleisch geoffenbart hat. Da in den wichtigsten alten Handschriften entweder ὁς steht, oder die Stelle so verblichen ist, daß man die wahre Lesart nicht mehr daraus bestimmen kann, die alten Uebersetzungen allesamt bis auf die Arabische, die kein Gewicht

hat, blos ein Fürwort (ὅς oder ὅ) ausdrücken, nur wenige Kirchenväter θεος lasen, auch überhaupt diesen Spruch nicht gegen Julian gebrauchten, überdies nicht alle Säze zu θεος passen, und die Entstehung der verschiedenen Lesarten sich am leichtesten daraus erklären läßt, so ist es überaus wahrscheinlich, daß ursprünglich ος im Texte gestanden habe, und daß aus der Erklärung des Worts μυςηριον von Christo, die beiden andern Lesearten entstanden seyen. Man hat zwar in neuern Zeiten den Versuch gemacht, das ὅς mit θεου ζωντος zu verbinden, und die dazwischen stehende Worte in eine Parenthese zu schliessen, allein es ist nur zu sichtbar, daß sich der Apostel nirgends dergleichen harte und zur Erläuterung undienliche Parenthesen erlaube, und daß auch die Prädicate alsdann Schwierigkeit machen. Ein andrer Versuch es von dem Evangelio zu erklären, thut dem Sprachgebrauch zu viel Gewalt an, als daß man ihn annehmlich finden könnte.

Eben so ist es nicht ganz zuverläßig, sich auf Tit. 2, 13. zu berufen, wo von der beglückenden Religion Jesu gesagt wird, daß sie uns auch antreibe, zu erwarten die seelige Hofnung und Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unsers Heilandes Jesu Christi. Viele ziehen hier die Benennung des großen Gottes wegen Auslassung des Artikels bei dem Wort Heiland auf Christum und sehen es dann als einen wichtigen und einleuchtenden Beweis an. Es ist auch nicht zu läugnen, daß diese Verbindung möglich ist, da sich der

Apo-

Apostel 2 Cor. 11, 31. und 1 Theff. 3, 11. 13. der nemlichen Wortfügung bedient, und den Artikel auslåßt; daß es, wenn man nicht Christo die Gottheit überhaupt absprechen will, auch nicht befremden kann, ihn den großen Gott genennt zu sehen, und daß hier von der Erscheinung zum Weltgericht vergl. 1 Theff. 1, 10. die Rede ist, die durchaus als ein Geschäft des Sohns betrachtet wird. Wenn man aber von der andern Seite bedenkt, daß der Apostel auch da, wo offenbar zwey Subiekte gemeint sind, den Artikel auszulassen pflegt, z. B. Tit. 1, 4. 1 Cor. 1, 3. daß in keiner der vielen Stellen, wo von der Erscheinung Christi zum Weltgericht die Rede ist, der Name Gott, sondern überall entweder Sohn, oder Heiland, oder Herr, oder Jesus Christus vorkommt, daß der Vater dem Sohn das Gericht übergeben hat, und daß Jesus Matth. 16, 27. Marc. 8, 38. selbst sagt, daß er in der Herrlichkeit des Vaters kommen werde, so wird man wieder zweifelhaft, ob nicht auch hier der Vater gemeint sey, der durch den Sohn seine Größe und Herrlichkeit offenbaret.

Ach die Erklårung der Stelle 1 Joh. 5, 20. ist noch zweifelhaft, und sie kann deswegen keinen unumstößlichen Beweis abgeben. Wir wissen aber, daß der Sohn Gottes gekommen ist, und uns die Einsicht mitgetheilt hat, daß wir den Wahrhaftigen erkennen, und in dem Wahrhaftigen sind (mit ihm in Verbindung stehen) durch seinen Sohn Jesum Christum. Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben. Hütet euch

Kinder vor dem Gözendienst. Gewöhnlich bezieht sich freylich dieser auf das nächst vorhergehende Subiekt, allein wir finden in eben dieses Apostels zweitem Brief V. 7. ein Beispiel, wo er auch auf den entfernten Gegenstand damit hinweiset, und mithin ist darauf nicht sicher zu gründen. Der Wahrhaftige den wir erkennen sollen, kann nicht wol iemand anders als Gott der Vater seyn. Wenn uns auch die Parallelstelle Joh. 17, 3. nicht dazu berechtigte, so würde es schon aus dem Zusammenhang folgen, weil der Wahrhaftige, zu dessen Bekanntmachung der Sohn Gottes gekommen ist, doch ein andrer, als er selbst seyn muß, und gewiß Johannes, wenn er den Sohn selbst darunter verstanden hätte, anders geredet haben würde. Ist aber dies, so kann der folgende Saz, wir sind in dem Wahrhaftigen, auch nicht ohne Zwang von dem Sohn verstanden werden, sondern bietet sehr natürlich den Sinn dar, wir sind mit diesem Wahrhaftigen durch seinen Sohn Jesum Christum verbunden, gerade so wie er Kap. 2, 24. sagte: Wenn das, was ihr vom Anfang gehöret habt, in euch bleibt, wenn ihr der euch verkündigten Lehre, getreu bleibt, dann werdet ihr auch in dem Sohn und Vater bleiben. Dann bleibt aber auch der Wahrhaftige der Hauptbegrif, auf den sich das folgende ὅτος bezieht. Dieser, zu dessen Kenntnis und Verehrung uns der Sohn gebracht hat, ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben. In dieser Erklärung findet sich keine Tautologie, sondern nur eine der Wichtigkeit der Lehre, und der darauf gegründeten Warnung vor dem Gözendienst angemessene

Wie-

Wiederholung, und eben so wenig eine Nothwendigkeit μονος dabei zu ergänzen oder die Worte και εσμεν ꝛc. in eine Parenthese einzuschließen.

Wenn der Engel Luc. 1, 16. vom Johannes sagt, er werde viele Israeliten zu dem Herrn ihrem Gott zurückführen, so ist der Sinn offenbar, er werde sie zu Gott, von dem sie sich durch ihre Sünden entfernt hatten, bekehren.

In der Stelle Ap. Gesch. 20, 28. " Gebt auf euch selbst Acht, und auf die ganze Heerde, über welche euch der heil. Geist zu Aufsehern verordnet hat, zu weiden (regieren) die Kirche Gottes, welche er sich durch sein Blut erworben hat,, herrscht viele Verschiedenheit der Lesart, da die meisten und ältesten Handschriften statt Gemeine Gottes, Gemeine des Herrn, spätere und wenige Gottes, noch andere Christi, oder Gottes und des Herrn lesen. Ursprünglich ist also wol die Lesart Gemeine des Herrn die richtige. Da man aber nachher die Lesart Gottes in manchen Abschriften aufnahm, so scheinen die übrigen Verschiedenheiten daher zu rühren, daß man den Ausdruck, daß Gott die Gemeine durch sein eigen Blut erworben habe, hart und ungewöhnlich fand, und deswegen eine angemessene Aenderung nöthig hielt. Man könnte sogar auf die Muthmassung gerathen, daß auch die Lesart (δια του αιματος τȣ ιδιȣ) durch das Blut seines eigenen, eingebohrnen Sohns, wenn sie nicht schon in sehr alten Handschriften vorhanden wäre, den nemlichen Ursprung

 habe.

habe. Nimmt man sie an, wie denn viele wichtige Zeugen da sind, so bleibt gar keine Schwierigkeit übrig. Trüge man aber Bedenken es zu thun, so könnte man nach dem durchgängigen Sprachgebrauch des N. T. immerhin die Lesart, Gemeine Gottes beibehalten und dies auf den Vater, den alle Veranstaltungen zum Besten der Gemeine Eph. 1, 6. Röm. 8, 32. zugeschrieben werden, beziehen, nur daß alsdenn das folgende zu erklären wäre, welche Er, nemlich Jesus Christus, durch sein eigen Blut erworben hat. Auch darauf läßt sich also kein sicherer Beweis gründen.

Noch eine Stelle von Wichtigkeit haben wir an der Belehrung Pauli Phil. 2, 6. in der der Apostel Christo eine Gleichheit mit Gott beilegt: Jeder unter euch sey gesinnet, wie es Jesus Christus war, der in der Gestalt Gottes war, aber es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu seyn, sondern sich erniedrigte, und die Gestalt eines Knechts annahm, und iedem andern Menschen glich, und dem äußern Ansehen nach wie ein Mensch befunden wurde. In der Gestalt (μορφη) Gottes seyn, mag immerhin nicht geradezu bedeuten, die göttliche Natur besitzen, da das Wort noch einmal vorkommt, und durch ομοιωμα erklärt wird, und offenbar nicht von dem innern Wesen, sondern dem äusserlichen Ansehen, so wie es in die Augen fiel, die Rede ist. Allein dem ungeachtet kann es auf die höhere Würde Christi bezogen werden. Er besaß doch diese μορφη θεȣ, und konnte sie äusserlich geltend machen, er war doch Gott gleich,

hatte Antheil an der göttlichen Würde und Vollkommenheit, nur aber hielt er es nicht für einen Raub, wollte damit (nach dem Gegensatz εκενωτε, εταπεινωσε) nicht glänzen, noch pralen, sondern erschien unter uns als Mensch, um durch seinen Gehorsam in Uebernehmung des Todes die Menschen zu beglücken. Darf denn aber iemand unter den Menschen ein göttliches Ansehen annehmen, wenn er nicht dazu durch eine solche Verbindung, wie die war, in der Christus mit Gott stand, berechtigt ist? Kann es iemand zum Verdienst angerechnet, und als eine Ursache seiner Belohnung angegeben werden, wenn er sich etwas nicht anmaßt, wozu er der Wahrheit nach ganz und gar kein Recht hat? Ich weiß zwar wol, daß diese Stelle von vielen von der Würde, die Christus als Stellvertreter Gottes besaß, erkläret wird, und gebe auch gerne zu, daß diese Auslegung einen ganz guten Sinn gibt, nur daß ich mich nicht überzeugen kann, daß Paulus, der Christum Hebr. 1. den Abglanz der göttlichen Maiestät und den Abdruck seines Wesens, also eigentlich den, der Gott vollkommen gleich ist, in dem man die Vollkommenheiten Gottes sichtbar erkennen kann, nennet, der ihm Röm. 9, 5. den Namen des Gottes, der in Ewigkeit zu verehren ist, beilegt, hier unter dem Gott gleich seyn, nicht etwas mehr als die Würde eines Gesandten, der im Namen Gottes redet und handelt, sollte verstanden haben.

§. 105.

Ueberdies werden Christo solche Eigenschaften und Wirkungen beigelegt, die nach allem, was uns die Vernunft und die Schrift von Gott lehrt, nur allein Gott zukommen können. Wenn wir ihn den Hocherhabnen denken, so denken wir uns ihn vor allen als den Urheber, den Erhalter und Regierer der ganzen Welt, und sehen dies mit Recht als einen Charakter an, der von der wahren Gottheit unzertrennlich ist. Wo sonst sollten wir die Ursache des Universums, das aus Millionen Sonnensystemen zusammengesezt ist, dessen Größe unser Verstand nicht fassen, nur mit Erstaunen betrachten, dessen Ende er aber mit aller seiner Anstrengung nicht finden kann, suchen, von wem den Bau aller dieser Sonnen, derer, die uns das Sehrohr in dichten Reihen hinter einander geordnet, darstellt, und derer, die es uns nur als einen schwachen Lichtschimmer wahrnehmen läßt, ableiten, wem die unabänderliche Ordnung, in der sie sich alle in den angewiesenen Bahnen ohne sich zu verirren, ohne einander zu hindern, von ihrem ersten Entstehen an bewegen, beimessen, wem ihre ununterbrochene Dauer durch Jahrtausende zuschreiben, wessen Verstand und Macht endlich das große allgemeine und so einfache Gesetz beilegen, das die ganze Schöpfung, so weit sie unsern Blicken offen steht und unserm Verstand erkennbar ist, mit Riesenkraft umfaßt, und alle diese Millionen von Weltkörpern mit einander verbindet? Diese unermeßliche Menge von Weltkörpern setzt offenbar einen Verstand voraus, der

ihre

ihre Theile abwog und verband, der ihre Bahnen voraus berechnete und ihren Wirkungskreis bestimmte, der also auch nichts übersieht, der von der Menge der Gegenstände unverwirret, und vor iedem Irrthum gesichert, alles mit einem Blicke umfaßt, eine Weisheit, welche alles, Groβes und Kleines, Wirksames und Unwirksames, Kräfte, die einander unterstützen und gegen einander kämpfen, die entgegengesezteſten Eigenschaften zu einem großen und gemeinschaftlichen Endzweck zu verbinden weiß, eine Macht, die vor allem, was ist, vorhanden war, die allem Daseyn und Wirklichkeit gab, und der Urquell aller der Kräfte ist, die wir in ganzen Weltsystemen und in dem kleinsten ihrer einzelnen Theile wahrnehmen. Welche dieser Eigenschaften dürften wir von der andern trennen? Was wäre eine Macht, die alles vermag, ohne einen Verstand, der sie leitet, und ihrem alles umfassenden Wirkungskreis angemessen ist, und dann wieder ein Verstand, der alles kennete, alles nach den Regeln der unfehlbarsten Weisheit zu schaffen und zu ordnen wüste, der aber aus Mangel der Kraft nur weniges hervorbringen könnte, und den grösten und wichtigsten Theil seiner vortreflichsten Entwürfe unerfüllt lassen müste? Wer wollte sich unterstehen, einen Verstand, der alles Gute kennet und eine Macht, die es alles wirklich machen kann, von dem Willen zu trennen, sein Vermögen dazu zu gebrauchen? Nein, wo eine göttliche Eigenschaft ist, da müßen auch die übrigen zugleich mit gedacht werden, das Endliche nnd Unendliche ist keiner Verbindung fähig, Einschränkung und unbegrenzte

grenzte Vollkommenheiten lassen sich nicht in einem Wesen mit einander vereinigen. Wenn also Christo die Weltschöpfung beigelegt wird, so müßen wir ihm auch nothwendig alle die Eigenschaften der Gottheit zugestehen, die zu diesem erhabnen Werk erforderlich sind. Oder dürften wir ihn etwa blos als Mittelursache, als einen geringern Gott denken, dessen sich der Weltschöpfer zur Vollstreckung seiner Befehle, und zur Ausführung seiner Plane bedient habe? Wozu bedurfte denn Gott eines Werkzeugs, da sein Wille allein hinreichend war, allen Dingen ihr Daseyn zu geben, da sich niemand der Hülfe eines andern bedient, wo er deren durchaus zu seinen Endzwecken nicht bedarf? Bei der Schöpfung der Urstofe haben wir keinen Grund dergleichen anzunehmen, da sie eine unmittelbare Wirkung der schaffenden Allmacht erfordert, und eben so wenig bei der Einrichtung der Welt, da diese eine Folge der Naturkräfte ist, mit denen Gott die Urtheile ausrüstete, und eine Wirkung der Gesetze, nach denen die anerschafnen Kräfte der Dinge sich äußern müßen. Wozu also eine andere besondere Ursache, die die Einrichtung der Welt besorgte? und wenn dann diese Mittelursache nicht auch mit der höchsten Weisheit und Macht ausgerüstet wäre, so könnte sie ja die Plane des Ewigen nicht ausführen, so müste er doch selbst anordnen und schaffen, besäße sie aber göttliche Kraft, so ist sie dann keine Mittelursache mehr, sondern mit dem Vater zugleich die Urheberin alles Geschaffnen. Was man sich aber unter einem geringern Gott denken könne, weiß ich in der That nicht, da

ich

ich mir den höchsten Inbegrif aller Vollkommenheiten nur einzig gedenken, und zwischen Gott und dem Geschöpf, zwischen dem endlichen und unendlichen kein mittleres Wesen, das geringer als Gott, und doch kein Geschöpf, sondern über alles Erschaffne erhaben wäre, einschieben kann.

Die Schöpfung und Erhaltung der Welt, beides Werke von einem solchen Umfang und einer solchen Größe, daß nur Gott die dazu erforderliche Weisheit und Macht besitzen kann, werden aber Christo von Johannes und Paulus ausdücklich beigelegt. Jener sagt Kap. 1, 3. durch das Wort, das nachher Mensch wurde, seyen alle Dinge worden, und ohne dasselbe sey von allem dem, was entstanden ist, nichts geworden. Paulus nennt ihn Col. 1, 15—17. das Bild des unsichtbaren Gottes, den Erstgebohrnen (nach hebräischem Sprachgebrauch, den Anführer, das Haupt) aller Creatur. Denn durch ihn ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das sichtbare und unsichtbare, Thronen, Herrschaften, Reiche, Mächte, alles ist durch ihn und von ihm. Er ist vor allem (er war vorhanden im Anfang, ehe etwas geschaffen war) und alles dauert durch ihn fort. Nach Ebr. 1, 1.2. hat Gott den Sohn zum Herrscher über alles geordnet, und durch ihn die Welt geschaffen. Er ist der Abglanz seiner Majestät, das Ebenbild seiner ewigen Kraft, der alles durch sein Machtwort erhält. Es ist ganz vergebens, bei diesen Stellen an eine uneigentliche Schöpfung, nemlich

lich an die neue moralische Schöpfung, welche durch das Christenthum anfieng, denken zu wollen. Dazu paßt vorerst Johannis Ausdruck, der das Wort werden gebraucht, ganz und gar nicht, und es ist auch, wie schon oben bemerkt worden, der ganze Zusammenhang dagegen. Eben so wenig lässet sich die zweite Stelle von etwas anders als der Weltschöpfung verstehen, da Paulus, um es recht nachdrücklich zu sagen, daß alles durch Christum erschaffen sey, diesen Begrif so erläutert, daß man nothwendig alle Geschöpfe (denn sichtbar und unsichtbar umfaßt doch wol die ganze Schöpfung) darunter verstehen muß. Wenn er Christum den Erstgebohrnen nennt, so setzt er ihn damit nicht zu den Geschöpfen herab, denn wie könnte er sonst von ihm sagen, daß alles durch ihn erschaffen sey, sondern er nimmt dies Wort, um damit sein Daseyn und seine Würde vor allem Erschaffnen zu bezeichnen, und vertauscht es so gleich im 18. V. mit einem andern, das nichs weiter als Vorzug vor andern ausdrückt, so wie ihn die Erstgebohrnen unter den Juden vor ihren Brüdern behaupteten. In gleichem Sinn nennt Jesaias 14, 30. die Dürftigsten Erstgebohrne der Dürftigen und Rabbi Bechai Gott selbst den Erstgebohrnen der Welt. Auch in der lezten Stelle aus dem Brief an die Hebräer ist nach dem Jüdischen Sprachgebrauch offenbar von der Weltschöpfung die Rede, aber eine andere Schwierigkeit findet sich darinnen, daß der Apostel ausdrücklich sagt, Gott habe die Welt durch den Sohn erschaffen, woraus die Gegner folgen, daß er sich dessen als eines Werkzeugs dabei bedient habe. Wir wollen bei

Beant-

Beantwortung dieses Zweifels weder denen, die gegen das Ansehen dieses Briefs überhaupt Bedenklichkeiten erregen, noch denen beitretten, die durch ihn (propter eum) um seinetwillen mit vieler Härte erklären, sondern nur ein Paar Bemerkungen beifügen, die das Gewicht dieser Folgerung zu erläutern hinreichen werden. Vorerst tretten hier wieder alle die Gründe ein, die schon oben bei der Stelle Johannis angeführt worden sind. Sodann ist es auch augenscheinlich, daß Paulus den Sohn nicht blos als das Werkzeug des Vaters bei der Schöpfung betrachtet habe, da er in der Folge eine Stelle aus dem 102ten Psalm, die sich unlaugbar auf den Schöpfer aller Dinge bezieht, auf den Sohn anwendet. Vor Alters hast du die Erde gegründet, und der Himmel ist deiner Hände Werk. Er vergeht, aber du bleibst. Er altert gleich einem Gewand. Wie ein Kleid legst du ihn ab, und wirfst ein neues um. Du aber bleibst derselbe und deine Jahre nehmen kein Ende. Wie konnte Paulus dies auf Christum anwenden, wenn er sich ihn nicht als den Weltschöpfer, als den Ewigen dachte? Und endlich, wenn der Sohn der Abglanz der Herrlichkeit des Vaters ist, wenn in ihm die Weisheit und Macht des Vaters wohnt und sichtbar ist, so kann es so sehr nicht befremden, wenn von Gott gesagt wird, daß er die Welt durch den Sohn geschaffen habe, da in diesem keine andere Weisheit und Macht ist, als die auch der Vater eigen hat.

Wenn

Wenn auch sonst nirgend Christo göttliche Eigenschaften beigelegt würden, so wäre schon dies hinreichend, seine göttliche Würde zu sichern. Zahllose Welten schaffen und erhalten, erfordert eine unendliche Einsicht und Weisheit, eine unbegrenzte Macht, so wie sie nur allein bei dem Wesen statt findet, das wir uns als das Höchste und Vollkommenste gedenken, und durch die Benennung Gott von allen erschaffnen, abhängigen und unvollkommnen Dingen absondern. Allein es fehlt doch nicht an Stellen, in denen Christo auch noch andre einzelne göttliche Vollkommenheiten zugeschrieben werden. 1) Unser Heiland eignet sich selbst eine solche Kenntnis Gottes zu, als sie außer ihm kein Mensch besitzet. Niemand sagt er Matth. 11, 27. kennet den Sohn, denn nur der Vater, und niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren. Und Joh. 6, 46. Nicht als ob iemand den Vater gesehen hätte, mit ihm so vertraut wäre, daß er seinen Willen durchaus erkennete, sondern der Sohn, der bei dem Vater war, der kennt den Vater, der ist mit allen seinen Absichten und Forderungen bekannt. Kein Sterblicher, wenn auch sein Geist durch die wichtigsten und deutlichsten Offenbarungen aufgekläret wird, kann Gott ganz erkennen, nur der Unendliche selbst faßt den ganzen Umfang seiner Größe, und den ganzen Inbegrif seiner Absichten. Wenn sich also Christus eine solche genaue Kenntnis zueignet, so muß er auch mit der Gottheit des Vaters in der engsten Verbindung stehen. Er schreibt sich ein Seyn bei dem

Vater zu, welches wieder nicht wol anders verstanden werden kann. Es würde ganz nicht passen, wenn man dieses Seyn blos von seiner Präexistenz als Messias erklären wollte. In dieser Rücksicht hatte ia Christus blos ein idealisches Daseyn in dem Rathschluß Gottes, hier aber ist von einem Daseyn die Rede, das den Grund seiner genauern Kenntnis der göttlichen Rathschlüße enthält, das also auch als ein wirkliches Daseyn betrachtet werden muß. 2) Jerem. 17, 9. 10. wird es als ein Vorzug Gottes angeführt, daß er das Herz ergründe und die Nieren prüfe, (die innersten Gedanken und Empfindungen erkenne), um iedem nach seinen Thaten zu vergelten, und es ist auch sehr einleuchtend, daß niemand das Innere des Menschen ergründen kann, als wer die Kräfte desselben, und deren Maas, die Lage der äußern Dinge und ihren Einfluß auf die ganze Denkungsart, auf das genaueste kennt. Dies aber vermag allein der Allwissende, der iedem Menschen das Maas der Kräfte und Fähigkeiten selbst gegeben hat, und alles weiß, wie sie gebildet wurden, und was äußere Umstände zu dieser oder iener Richtung derselben beitragen. Dennoch wird unserm Heiland diese Kenntnis der menschlichen Gesinnungen und Anschläge beigelegt. Joh. 2, 24. Jesus trauete sich ihnen nicht an, weil er sie alle kannte, und nicht bedurfte, daß ihm iemand einen Menschen zu erkennen gab, denn er wuste schon selbst, was in ihm war, was er für Gesinnungen habe. Nach Kap. 6, 64. wuste Jesus es vom Anfang, wer nicht an ihn glaubte, und wer sein Verräther wäre. Diese Kenntnis muß

ihm auch deswegen noch zugeeignet werden, weil er nach Joh. 5, 22. 27. A. Gesch. 10, 42. und 17, 31. zum Weltrichter bestimmt ist, und nach 1 Cor. 4, 5. das Verborgene der Herzen, alle geheimen Gesinnungen und Anschläge der Menschen offenbaren wird. Ein neuerer Schriftsteller will zwar kein besondres allgemeines Weltgericht anerkennen, sondern erklärt alle diese Stellen, die davon handeln, von einem immerwährenden Gericht Jesu über alle Menschen, in so fern er durch seine Lehre über Wahrheit und Tugend entscheide, und die Vorsehung bei ihrer Verhängung der natürlichen Folgen der Tugend und des Lasters rechtfertige, glaubt auch, daß ein solches fortdauerndes Gericht vernünftiger sey und die Tugend mehr befördere, als ein erst zukünftiges temporelles Gericht. Allein bei genauerer Untersuchung kann man das Harte und Willkührliche dieser Interpretation nicht verkennen. Wir wollen keinesweges laugnen, daß Jesus auch dieses moralische Richteramt durch sein Wort verwalte, daß er darinnen Grundsätze und Vorschriften aufstelle, die iedem Menschen seinen moralischen Werth anzeigen, und ihn belehren, ob er Belohnung oder Strafe zu erwarten habe. Nur aber werden damit die Vorstellungen nicht erschöpft, welche davon in den Reden Christi und der Apostel liegen. Wenn Christus Joh. 5, 25. 28. sagt, daß die Todten, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören und entweder zur Glückseeligkeit oder zur Verdammung auferstehen würden, so muß dies doch wol von einem Gericht, das mit der Auferstehung in Verbindung steht, verstanden werden. Wenn er Matth. 25.

seine Erscheinung zum Weltgericht beschreibet, das Urtheil über Böse und Gute ankündigt, und V. 46. zugleich die Vollziehung des Endurtheils hinzufüget, so kann dies weder ein bloßes moralisches Gericht, noch den Untergang der Jüdischen Nation andeuten, noch auch eine prophetisch-poetische Schilderung der durch die Lehre Jesu zu bewirkenden religiösen Revolution seyn, denn damit vertragen sich die Ausdrücke nicht, wo man anders nicht willkührliche Deutungen statt eigentlicher Interpretation geltend machen will. Wenn Paulus Ap. Gesch. 17, 31. von einem bestimmten Tag spricht, an dem die Welt mit Gerechtigkeit gerichtet werden sollte, wenn er 1 Theß. 4, 15. einer Erscheinung Christi, wo die noch Lebenden den Todten nicht vordringen würden, und 2 Theß. 1, 7. 10. einer Bestrafung und Belohnung an jenem Tag gedenkt, und 2 Cor. 5, 10. alle vor Christi Richterstuhl erscheinen läßt, um den Lohn ihrer Thaten zu empfangen, so kann dies auf nichts anders als auf etwas Zukünftiges, auf eine Wiederkunft Christi zum Weltgericht bezogen werden. Der Einwurf, als ob das Hinweisen auf eine so entfernte Begebenheit keinen Grund zur Besserung hätte abgeben können, hebt sich ohnehin, wenn man bedenkt, daß es dabei weniger auf die Nähe oder Entfernung als vielmehr auf die Gewißheit des Gerichts ankommt, und daß die Apostel immer zugleich darauf aufmerksam machen, daß dieser Tag schnell und unerwartet kommen werde, daß niemand wisse, wie nahe oder entfernt er wäre, und daß man folglich in steter Bereitschaft seyn müße. Vielleicht aber ist dies eine bloße

Zeitidee, die wol für die damaligen Zeiten einen besondern Werth hatte, die wir aber in unsern Tagen füglich weglassen, oder in einem andern Sinn nehmen dürfen? Wer nur mit den biblischen Schriftstellern bekannt ist, wird auch gerne solche Zeitideen in ihnen anerkennen, und die Hand dazu bieten, daß sie geläutert, und nach dem richtigen allgemeinen Sinn dargestellet werden. Nur aber muß dabei die Prüfung, ob solche Ideen nicht zu dem ganzen moralischen Inhalt der Religion passen, und nur auf gewisse Umstände, Verhältnisse und Vorstellungen der Zeiten und Personen gegründet sind, oder ob die Schrift selbst an andern Orten Winke darüber ertheilt, nicht vergessen, nur immer mit der Vorsicht zu Werk gegangen werden, daß man nicht auch allgemeine Wahrheiten austilge, indem man zeitige Vorstellungen abzusondern, und aus bildlichen Ausdrücken den allgemein geltenden Sinn zu entwickeln bemüht ist. Es mögen immerhin die Vorstellungen von dem Weltrichteramt Jesu iüdischen Uesprungs seyn, und mit ihren Begriffen vom Messias zusammenhängen, es mögen auch Bilder von weltlichen Richterstühlen dabei angewendet seyn, so wird es doch unsicher bleiben, iene Ideen ganz zu verwerfen, und Jesu die Entscheidung des Schicksals der Bösen und Guten am Ende der Welt abzusprechen. Wozu hatte denn Petrus gegen einen Cornelius, und Paulus gegen die Athenienser und Corinther nöthig des Weltgerichts durch Jesum zu gedenken, wenn dies blos eine iüdische Vorstellung war, die nicht zu dem Christenthum überhaupt gehörte? Und wozu hatte Christus nöthig,

diese

diese Idee, wenn sie blos unrichtige Vorstellung der Juden war, nicht etwa nur stehen zu lassen, sondern sie zu behaupten, und sich ausdrücklich die Erwe-ckung der Todten und die Entscheidung ihres Schick-sals beizulegen? Man ist denn also wol nicht berech-tigt, die Lehre, daß Jesus von Gott zum Weltrichter bestimmt sey, als eine unhaltbare iüdische Zeitvorstel-lung aufzugeben, und eine bescheidene Philosophie wird sich nicht anmassen, über eine Begebenheit, die erst noch in der Zukunft bevorsteht, zum voraus abzu-sprechen. Wenn aber Jesus einst das Schicksal der Frommen und Lasterhaften entscheiden, und iedem mit der genauesten Gerechtigkeit Lohn und Strafe zuer-kennen soll, so muß er auch allwissend die Gesinnun-gen und Thaten aller Menschen kennen, weil Ver-dienst und Unverdienst, Würdigkeit und Strafbarkeit ohne die genaueste Kenntnis aller individuellen Um-stände, der Kräfte und Fähigkeiten, ihrer Bildung und Vernachläßigung, der ganzen äußern Lage, und des Einflusses, den äußere Umstände zur Verhin-rung oder Beförderung der Entschliessungen und zur Bildung der ganzen moralischen Denkungsart haben, nicht unpartheyisch und gerecht entschieden werden kann. Diese Kenntnis ist überdies von einer solchen Be-schaffenheit, daß sie keinem erschaffenen Geist, so vollkommen wir ihn auch annehmen mögen, mitge-theilt werden kann, sondern Allwissenheit erfordert. Sie ist daher zum Beweis wichtiger, als es die Stellen sind, wo Christus seine Schicksale, die Schick-sale Jerusalems und seiner Lehre bestimmt und zuver-läßig vorher verkündigt, weil alles dies eine Folge

göttlicher Mittheilung seyn kann, Allwissenheit aber eben so wenig als Schöpferskraft irgend einer Mittheilung fähig ist. Mit diesen Stellen muß man nun den von Marcus Kap. 13, 32. angeführten Ausspruch Christi zu vereinigen suchen, daß auch der Sohn die Stunde des Gerichts nicht wisse. Wenn dem Sohn eines Theils schöpferische Kraft und Weisheit beigeleget wird, wenn er an andern Orten selbst von sich sagt, daß er den Vater auf das genaueste kenne, und mit allen seinen Rathschlüssen vertraut sey, so kann er dem zu anderer Zeit nicht geradehin widersprechen. Entweder hat hier Marcus diesen Ausspruch nicht richtig angeführt, da ihn Matthäus Kap. 24, 36. nicht hat, oder Christus spricht hier blos als Messias, und in so fern, als ihm das alles mitgetheilt ist, was er den Menschen bekannt machen sollte. Diese Auflösung ist schon alt, sie muß aber doch beibehalten werden, wenn sich keine leichtere Vereinigung auffinden läßt, denn warum sollten denn gerade nach dieser Stelle alle andere müssen erklärt werden?

Phil. 3, 21. schreibt ihm Paulus die Umbildung unsers sterblichen Körpers und eine Macht zu, vermög deren er sich alles unterwerfen kann, und Ebr. 1, 3. behauptete er von ihm, daß er alles mit seinem Machtwort erhalte. Diese Ausdrücke bezeichnen eine Macht, wie sie nur der Gottheit eigen seyn kann.

Eben so entscheidend dafür ist die ihm beigelegte Ewigkeit, die nach allgemeinem Geständnis ihren Besizer über alles Endliche und Geschaffne erhebt. Johannes aber behauptet von dem Logos, der mit Jesu vereinigt war, daß er im Anfang, vor Grundlegung der Welt, ehe noch etwas erschaffnes vorhanden war, schon da gewesen sey. Diese Ausdrücke bezeichnen in der Schrift an andern Orten die Ewigkeit. Es heißt in dem 90. Psalm: Ehe die Berge wurden, ehe Erd und Welt erschaffen ward, bist du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Jesaias beschreibt Kap. 41, 4. Gott als den, der die Generationen der Menschen von Anfang ruft, und die folgenden werden läßt, und Paulus gebraucht Eph. 1, 4. eben den Ausdruck, ehe der Welt Grund gelegt war, um den ewigen Rathschluß Gottes damit anzuzeigen. In dem Brief an die Hebräer wird Christo durch Anwendung einer Stelle aus dem 102. Psalm ausdrücklich die Ewigkeit und Unveränderlichkeit beigelegt. Mit diesen Stellen müßen diejenigen verglichen werden, in denen sich Christus ein Daseyn vor seiner Erscheinung in der Welt beilegt. Joh. 3, 13. sagt er von sich: Niemand kann sich zum Himmel erheben, um die Geheimnisse Gottes zu erfahren, sondern allein der, der vom Himmel herab kam, des Menschen Sohn, der im Himmel war, und Kap. 6, 62. Wenn ihr nun sehen werdet, des Menschen Sohn sich dahin erheben, wo er vorher war. Diese leztern Stellen beweisen nun wol nicht, daß Christus schon vor der Schöpfung

vorhanden war, aber doch so viel, daß wir uns in ihm etwas gedenken müßen, das vor seiner Menschheit, die mit seiner Geburt ihren Anfang nahm, Daseyn hatte und bei Gott war. Von der bloßen Vorherbestimmung oder Sendung Christi läßt es sich nicht erklären: denn wenn auch die Ausdrücke vom Himmel herabkommen von seiner göttlichen Sendung verstanden werden könnten, so würde der Zusatz, der im Himmel war, und auch die Verbindung, daß er aus diesem Grund höhere himmlische Wahrheiten wisse, der Erklärung widersprechen. Eben dahin führt auch der Sinn des Ausspruchs Joh. 8, 58. Ehe Abraham war, bin ich. Zwar haben manche Interpreten diesen Ausspruch von der Präexistenz Christi als des Messias in dem Verstand Gottes verstanden und die Erklärung vorgezogen: Ehe noch Abraham war, war ich als Messias schon vorhanden, war ich schon in dem Verstand Gottes zur Ausführung dieses Werkes bestimmt. Allein die gewöhnliche Erklärung scheint mir doch immer noch mehr für sich zu haben, und weniger Zwang zu enthalten. Jesus hatte vorher gesagt, wer meine Lehre befolgt, wird den Tod in Ewigkeit nicht sehen. Dieser Ausspruch ist unfeblbar mit Joh. 10, 28. einerlei, und bedeutet den unglücklichen Zustand nach dem Tod, dem überall die ewige Glückseeligkeit (ζωη αιωνιος) entgegengesezt wird, die Juden verstunden es aber von dem leiblichen Tod und beschuldigten ihn der Raserey. Abraham und alle Propheten sind gestorben, und du versprichst Freyheit vom Tode. Bist du mehr als unser Vater Abraham, der gestorben ist, und die

Pro-

Propheten sind auch gestorben? Was maßest du dir an? Darauf aetwortete Jesus, daß er sich keiner Ehre anmaße, als die ihm sein Vater wirklich ertheilet habe, und setzte, um seinen Vorzug vor Abraham zu bestättigen, noch hinzu: Abraham euer Vater freuete sich, meinen Tag zu sehen, und er sahe ihn, und freuete sich. Diese Stelle kann entweder so verstanden werden, Abraham freuete sich auf die Tage der Erscheinung des Messias, und er sah sie zu seinem Trost im Geist vorher, oder aber, er sahe meine Erscheinung im Himmel, wo er nun bei Gott lebt, und freuete sich darüber. Die erste Erklärung hat unstreitig den Vorzug, und man kann auch gar wol den Gedanken damit verbinden, daß die Geburt Isaacs die Veranlassung gewesen sey, einen Blick in die glückliche Zeit der Erscheinung des Messias zu thun. Die Juden fassen es abermals nicht, daß er blos den Vorzug, der Wunsch und die Erwartung Abrahams gewesen zu seyn, habe angeben wollen, nehmen es vielmehr im gewöhnlichen Sinn, und weil, wenn Abraham den Tag Christi gesehen hat, auch dieser Abraham gesehen, oder mit ihm gelebt haben müste, so fügen sie, mit boshafter Freude, ihn einer Ungereimtheit überweisen zu können, hinzu: Du bist (nach deinem Ansehen) noch nicht funfzig Jahr alt, und hast Abraham gesehen? Diese Folgerung widerlegt Jesus nicht, sondern bestättigt sie vielmehr, indem er antwortet: ehe noch Abraham war, war ich. Die Meinung der Juden ist offenbar, weil Jesus noch so iung sey, so könne er kein Zeitgenosse Abrahams seyn, so könne

dieser seinen Tag nicht gesehen, und sich darauf gefreuet haben. Hierauf scheint es nun nicht zu passen, wenn Jesus geantwortet hätte, schon vor Abraham war ich von Gott zum Messias bestimmt, und in seinem Verstand gegenwärtig. Es ist wol unlaugbar, daß alles, was in allen folgenden Zeitaltern geschieht, in dem ewigen Rathschluß Gottes bereits bestimmt, und in seinem Verstand gegenwärtig ist, aber dies ideelle Daseyn konnte doch keinen schicklichen Grund gegen Leute abgeben, die von einem wirklichen Daseyn redeten, und es ungereimt und unmöglich fanden, daß ein Mann von solcher Jugend zu Abrahams Zeiten gelebt haben könne. Wenn also Jesus darauf antwortet, ehe Abraham war, bin oder war ich, so paßt es dann vollkommen, wenn man den Sinn annimmt: ob ich gleich als Mensch lange nach Abraham gebohren bin, so war ich doch nach meiner höhern Natur lange schon vor Abraham vorhanden. Man könnte zwar einwenden, daß es zur Erörterung der Frage, wie Abraham den Tag Christi oder die Zeit seines Erdenlebens sehen und sich darüber freuen konnte, ganz einerley sey, ob man annehme, Christus habe nur sein ideelles Daseyn vor Abraham behauptet, oder er habe von seinem wirklichen Daseyn geredet, indem Abraham auch in leztern Fall, wo ia der Logos nur bei Gott vorhanden, und noch nicht auf die Erde gekommen war, seinen Tag noch nicht habe sehen können. Allein darauf läßt sich antworten, daß Jesus, der mit dem hartnäckigen Unglauben seiner Gegner bekannt war, sie öfters mit solchen Antworten abfertigte, die sie bei ihren herr-

schenden

schenden Vorurtheilen mehr verwirrten, als ihnen einen richtigen Aufschluß gaben. So hatte er ihnen vorher auch nicht gesagt, daß er nicht vom leiblichen Tod rede, sondern war gleich zur Widerlegung des Vorwurfs fortgegangen, daß er sich eine ungebührende Ehre anmasse. Eben so erklärt er sich hier nicht weiter, wie Abraham seinen Tag gesehen habe, sondern beantwortet sogleich den Einwurf, den sie von seiner Jugend hernehmen, mit der Behauptung seines Daseyns vor Abraham. Wenn also gleich diese Stelle kein Daseyn von Ewigkeit begründet, so ist sie doch dazu brauchbar, in Christo etwas zu erkennen, das nicht erst mit seiner Geburt erstund, sondern lange vorher schon vorhanden war, und bestättiget, was anderwärts gesagt ist.

Sehr entscheidend würde die (auch von dem Hrn. V. angenommene) Stelle aus dem Gebet Jesu Joh. 17, 5. seyn, wenn nicht in der Erklärung einige Schwierigkeiten wären, die sich nicht ganz heben lassen. Jesus bittet nemlich: Vater, ich habe dich auf Erden verherrlicht, und das Werk, das du mir aufgetragen hast, vollendet. Nun verherrliche mich auch bei dir, mit der Herrlichkeit, die ich vor der Entstehung der Welt bei dir hatte. Das Wort verherrlichen (δοξαζειν) kann meines Erachtens nicht in einerlei Sinn genommen werden, so nahe es auch auf einander folgt. Wenn es Christus von sich in Hinsicht auf den Vater gebraucht, so kann es nicht heißen, ich habe dir auf Erden eine Herrlichkeit mitgetheilt, sondern ich habe

den Menschen deine Herrlichkeit, deine Größe und Maiestät bekannt gemacht, daß sie dich nun erkennen und verehren. Wenn er aber bittet, daß der Vater ihn bei sich verherrlichen solle, so kann es nicht, wie vorhin, verstanden werden, als ob er wolle, daß nun auch seine Herrlichkeit bei dem Vater im Himmel, wo sie ia schon bekannt war, erst erkannt werden sollte, sondern es muß vielmehr damit gemeint seyn, gib mir bei dir die Herrlichkeit, die ich schon ehehin hatte.

Da also Jesus hier von einer Würde und Herrlichkeit redet, die er schon vor der Welt, also nach der hebräischen Denkart von Ewigkeit her bei dem Vater hatte, da er in dem 24. V. sagt, er wolle, daß seine Schüler auch seyen, wo er ist, daß sie bei ihm seyen, damit sie seine Herrlichkeit, die ihm der Vater gegeben hat, sähen, denn vor Grundlegung der Welt habe ihn der Vater schon geliebet, hier also abermal seine Herrlichkeit von der schon von Ewigkeit her auf ihn gerichteten väterlichen Liebe ableitet, so scheint nichts gegründeter zu seyn, als daß in dieser Stelle das Daseyn Christi vor der Weltschöpfung und dessen göttliche Würde behauptet werde. Wir mißgönnen es niemand, wenn er sich bei dieser Erklärung, die mit Johannis erhabnen Vorstellungen von Christo vollkommen übereinstimmt, beruhigt, nur aber erfordert es die Unpartheylichkeit, daß wir die Schwierigkeiten nicht übergehen, die dieser Auslegung im Weg stehen. Jesus spricht offenbar von einer Herrlichkeit, die eine Folge und Belohnung der Vollendung seines aufgetragenen Geschäftes seyn soll, und

bittet,

bittet, daß sie ihm der Vater bei ihm im Himmel ertheilen solle. Nun aber darf der Besitz der göttlichen Herrlichkeit, der dem Logos, als einem göttlichen Subiekt gebühret, weder als eine Belohnung des vollbrachten Erlösungswerks angesehen, noch auch erst erbetten werden, da derselbe ewig, nothwendig und unveränderlich ist. Eben so wenig kann auch die Vollkommenheit der göttlichen Natur Menschen auch nur zum Theil mitgetheilet werden, und doch sagt Jesus, er habe sie seinen Jüngern gegeben, ihnen ihren dereinstigen Antheil daran versprochen. Wenn also die Würde und Vollkommenheit, die von der göttlichen Natur unzertrennlich ist, nicht gemeint seyn kann, so bleibt nur die Herrlichkeit, die Jesus, der Erlöser, nach seinem Tod als Herr und Regent des ganzen Geisterreichs, als das Haupt seiner Gemeine, dem alle Macht im Himmel und auf Erden eigen ist, Phil. 2, 9. erlangte, als der Gegenstand seiner Wünsche und Erwartungen übrig. Wie konnte nun aber von derselben gesagt werden, daß er sie bereits vor der Entstehung den Welt gehabt habe, da er doch erst nach seinem Versöhnungstode zu derselben erhoben wurde? Diese Art zu reden läßt sich ganz wohl aus den richtigen Vorstellungen der Vernunft und Schrift erklären, daß alles, was sich in der Welt zuträgt, bereits in dem ewigen Rathschluß Gottes fest bestimmt und angeordnet ist. So sagt Paulus Eph. 1, 4. daß Gott die Christen vor der Weltschöpfung erwählt habe, so wird Christus Off. Joh. 13, 8. das vor der Schöpfung der Welt getödete Lamm genennt, ohne daß es weiter etwas als die Bestimmung

zum

zum Tode 1 Petr. 1, 20. anzeiget. Warum sollte es nicht also auch hier zu verstehen seyn, gib mir die Herrlichkeit, die du mir schon vor der Schöpfung bestimmt hast? Zumal da es nicht an Stellen mangelt, wo das haben und geben in dieser Bedeutung vorkommt. Johannes sagt in seinem ersten Brief Kap. 5, 13. dies habe ich euch, die ihr an den Sohn Gottes glaubt, geschrieben, damit ihr wißt, daß ihr das ewige Leben habt, daß euch eine ewige Glückseeligkeit bestimmt ist, und Christus Joh. 5, 24. wer meine Lehre annimmt, und an den glaubt, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben, der kann sich dessen versichert halten. Gerade so müßen auch der 22. und 24. Vers des nemlichen Kapitels erklärt werden. Ich habe ihnen die Herrlichkeit, die du mir bestimmt hast, gegeben, zugesichert, und dann: ich will, daß sie seyn, wo ich bin, damit sie die Herlichkeit sehen, die du mir gegeben, die du mir im Himmel bestimmet hast.

Gewöhnlich pflegt auch noch die Stelle Col. 2, 9. unter den Beweisen für die Gottheit in Christo angeführt zu werden, allein die neuesten Untersuchungen erlauben es nicht, sie darunter zu rechnen. Paulus warnt vor der Anhänglichkeit an selbst erfundne unvollkommne iüdische Lehrsätze, die sich mit der Lehre Christi nicht vertragen, und setzt als den Grund hinzu, denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig. Wenn das Wort Fülle von dem verstanden wird, was in irgend einem Ort ist, und denselben füllet, so kann es entweder von der

ganzen

ganzen göttlichen Natur, dem Inbegrif aller göttlichen Vollkommenheiten, oder auch von allen den Gaben, die Gott Christo mitgetheilet hat, besonders von der Erkenntnis Gottes und der ganzen göttlichen Lehre, die Christus den Menschen bekannt machen sollte, erklärt werden. Wenn es aber (paßiv) von dem, das mit etwas erfüllet ist, genommen wird, so kann es gar wol die Gemeine Christi bedeuten, und so ist es Eph. 1, 23. zu erklären, wo die Kirche der Leib Christi, das Pleroma, der Gegenstand genennt wird, den er mit allen seinen Gaben, mit der Weisheit, Tugend und Ruhe des Christenthums erfüllet. Es ist also die Frage, ob es hier nach der ersten oder nach der lezten Bedeutung zu verstehen sey. Sehr berühmte Ausleger tretten mit dem Verfasser der leztern Erklärung bei, und geben den Sinn an, daß alle Christen unter Christo als ihrem Haupt zu einem Körper, in eine Gesellschaft vereiniget seyen.

Es ist aber sehr zu bezweifeln, ob die Bedeutung, nach der Fülle den Gegenstand, die Menge derer, die mit etwas erfüllt sind, anzeigt, überall, und besonders in den Stellen der Briefe an die Epheser nnd Colosser anwendbar sey, so viel Mühe man auch darauf verwendet hat. Eph. 4, 10. führt die Vergleichung mit dem 8. V. geradehin auf den Sinn, daß Christus alles mit seinen Gaben und Wohlthaten erfülle, nicht aber auf den Antritt seiner allgemeinen Regierung. Das Maas des Alters der Fülle Christi V. 13. kann wieder nichts anders seyn, als das

Maas

Maas der Vollkommenheit und Stärke an Weisheit und Tugend, die Christus besaß, das erhabne Ziel, dem sich der Christ, so lang er lebet, stets mehr nähern, solle, wenn er es gleich niemals erreicht. Die Gottesfülle, womit die Epheser K. 3, 19. erfüllt werden sollen, kann wieder nicht von der Gemeine und der Aufnahme in dieselbe verstanden werden, denn Paulus bittet ja Gott, daß er sie durch seinen Geist an dem innern Menschen, in der Frömmigkeit stärken, und sie im Glauben an Christum und in der Liebe befestigen wolle, damit sie von der unermeßlichen Liebe Christi überzeugt, und mit allen christlichen Vollkommenheiten, die von Gott ihren Ursprung haben (vergl. Joh. 6, 29. Röm. 2, 15.) begabt würden. Wenn es Col. 1, 19. heißt, es war Gottes Wille, daß in ihm alle Fülle wohnen sollte, so muß dies mit den vorher angeführten Vorzügen Christi verglichen, und besonders der lezte Ausdruck, daß er vor allen Vorzug habe, nicht aus der Acht gelassen werden, dann aber wird man kaum eine andre Erklärung passend finden, als Gott wolle, daß alle Vorzüge ihm eigen seyn sollten. Da nun alle diese Stellen die Bedeutung, daß Fülle die christliche Gemeine anzeigen soll, nicht begünstigen, so ist zum voraus zu vermuthen, daß Paulus auch in der gegenwärtigen Stelle nicht daran gedacht habe. Hätte er sie im Sinn gehabt, so würde die Redensart unnatürlich und dem Sprachgebrauch nicht angemessen seyn, denn es ist nicht genug, daß Fülle sonst und in andrer Verbindung die Gemeine bedeutet, es muß vielmehr gezeigt werden, daß es in der gegenwärti-

gen

gen Verbindung diesen und keinen andern Sinn zulasse. Ich will nun wol zugeben, daß diese Erklärung in den Zusammenhang passe, allein die Redensart selbst, daß die Gemeine in Christo wohne, ist ungewöhnlich, und unschicklich, es müste ia vielmehr nach den sonstigen biblischen Vorstellungen gesagt werden, Christus wohne in der Gemeine, als die Gemeine wohne in Christo, so wie von Gott gesagt wird, daß er in uns wohne, nicht aber, daß wir in ihm wohnen. Wenn also Fülle der Gottheit hier keine Benennung der christlichen Gemeine seyn kann, so muß man unter den Bedeutungen des Inbegrifs aller göttlichen Vollkommenheiten, oder des Inbegrifs aller zum Heil der Menschen erforderlichen Gaben wählen. Die erstere, welche indessen den Beyfall der meisten Theologen erhalten hat, kann deswegen nicht angenommen werden, weil der Apostel so gleich hinzusetzt, ihr seyd auch durch ihn erfüllet. Die, so Christen geworden waren, hatten ia die Natur der Gottheit durch ihre Bekehrung nicht erhalten, aber wol die wahre Erkenntnis Gottes und seines Willens*). Die Fülle, die in Christo wohnt, läßt sich also von nichts anders verstehen, als von der christlichen Weisheit, die sich durch Erkenntnis und Ausübung des Willens Gottes an den Tag legt, und die durch Christum den Menschen mitgetheilt werden sollte. Dies ist iene Fülle, deren Joh. Kap. 1, 16. V. gedenkt, die Gnade und Wahrheit, mit der Jesus erfüllt

*) πληρωσαι bedeutet auch Col. 1, 25. und Röm. 15, 19. lehren.

erfüllt war, und von der die Apostel eine Wolthat nach der andern empfangen hatten. Es stimmt vollkommen damit überein, wenn Paulus in eben diesem Brief Kap. 2, 3. von Christo sagt, daß in ihm alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen seyen, wenn er Kap. 1, 9. seiner Bitte gedenkt, daß sie mit Erkenntnis des Willens Gottes in aller Weisheit und geistigem Verstand möchten erfüllet werden, und der Bitte des Epaphras Kap. 4, 12. daß sie vollkommen und in allem Willen Gottes erfüllt, das ist, mit Kenntnis desselben und mit Willigkeit, ihn zu erfüllen, ausgerüstet bleiben möchten. Es paßt auch ganz vortreflich in dem Zusammenhang, wenn Paulus vor der Anhänglichkeit an die Jüdischen Menschensatzungen warnt, und den Beweggrund dabei anführt, denn in Christo wohnt wahrhaftig alle göttliche Wahrheit, alle Fülle göttlicher Erkenntnis und Lehre, die zur Seeligkeit erforderlich ist.

Noch verdienen die Stellen in Betrachtung gezogen zu werden, in denen Christus von sich behauptet, daß er eben das habe und wirke, was der Vater besizt und wirket. Bei deren genauerer Betrachtung wird man finden, daß sie mehr nur die göttliche Würde Jesu auf Erden, seine genaue Verbindung mit dem Vater, als seine göttliche Natur beweisen. Jesus behauptet zwar Matth. 28, 18. daß er alle Gewalt im Himmel und auf Erden habe, nicht aber daß sie ihm vermög seiner Natur eigen, sondern daß sie ihm von dem Vater gegeben sey. Er leitet Matth. 11, 27. und an mehrern Orten seine

Lehre

Lehre ganz von seinem Vater ab, ich habe allen Unterricht von meinem Vater empfangen, ich rede nicht von mir selbst, sondern der Vater, der mich gesandt hat, hat mir befohlen, was ich reden soll. Er schreibt Joh. 5, 19. 21. 26. seine Macht Wunder zu thun, das Gericht zu halten, Todte zu erwecken, seinen himmlischen Vater zu. Der Sohn kann für sich sebst (aus eigner Macht) nichts thun, sondern nur das, was er den Vater thun sieht. Was aber iener thut, das thut auch der Sohn. Der Vater liebt den Sohn, und zeigt ihm alles was er thut, und wird ihm zu eurem Erstaunen noch größere Werke zeigen. Wie der Vater Todte erweckt und lebendig macht, so belebt auch der Sohn, welche er will. Auch richtet der Vater niemand, sondern hat alles Gericht dem Sohn übergeben. Wie der Vater das Leben (die Macht lebendig zu machen) in sich hat, so hat er auch dem Sohn verliehen, das Leben in sich zu haben. Joh. 10, 29. Ich gebe meinen Schafen das ewige Leben, sie sollen nimmermehr umkommen, niemand soll sie aus meiner Hand reißen. Der Vater ist mächtiger, als alles, und niemand kann sie aus meines Vaters Hand reißen. Ich und der Vater sind eins. In allen diesen Stellen, so wie auch Joh. 14, 28. wo er sagt, der Vater ist größer als ich, spricht Jesus blos als Messias, dem alle Macht und Gewalt, alle Erkenntnis, alle Würde vom Vater gegeben ist, der dessen Geschäfte auf Erden vollendet, und nichts ohne dessen Willen lehrt

und thut. Allerdings liegt auch darinn ein Vorzug, den sich kein andrer von Gott gesandter Lehrer in diesem Maas und nach diesem Umfang zueignen, ein Vorzug der Fähigkeit, den nur der Eingebohrne vom Vater besitzen kann, aber doch nicht die ganze Hoheit der göttlichen Natur, die in dem nothwendigen Besiz der höchsten Maiestät besteht. Dennoch aber können diese Stellen nicht dazu angewendet werden, um die Gottheit Christi zu läugnen, so lange noch so viel andre vorhanden sind, in denen ihm göttliche Eigenschaften und Werke eigenthümlich beigelegt sind, wo ihm Ewigkeit, Allwissenheit und schöpferische Macht zugeschrieben wird, die niemand als Gott allein zukommen kann. Man hat keinen Grund, die Gottheit in Christo deswegen geringer anzunehmen, weil er als Mensch und Messias seinem Vater eine erhabnere Größe zueignet, und sein Geschäfte auf Erden mit allen dazu erforderlichen Kräften, von dessen Willen und Beistand ableitet.

§. 107.

Göttliche Verehrung.

Wir dürfen es als einen unveränderlichen, allgemeinen Grundsaz der Vernunft und der Offenbarung ansehen, daß niemand göttliche Ehre erwiesen werden dürfe, außer allein dem wahren Gott. Die Richtigkeit desselben muß ieder anerkennen, so bald er sich nur die Begriffe davon mit der erforderlichen Deutlichkeit vorstellt. Jemand verehren heißt doch nichts anders, als dessen Vollkommenheiten erkennen, sie gehörig schätzen, und

ihn

ihn darum hochachten. So lang dies nur Einsicht des Verstands und Gesinnung bleibt, und sich nicht äußerlich zu erkennen gibt, ist es innere Verehrung, sie wird aber zur äußern, so bald sie in Worte und Handlungen übergeht, die dieser innern Ehrfurcht gemäß sind. Jemand göttlich verehren ist also, in ihm die höchste unendliche Vollkommenheit anerkennen und gegen sie die höchste Achtung haben, eine Achtung, die zwar die Größe des Gegenstands nicht erreichet, aber doch größer als iede andre ist, zu der wir uns gegen endliche eingeschränkte Wesen verbunden achten, und dann auch äußerlich so sprechen und handeln, wie es dieser Ehrfurcht angemessen ist. Daraus folgt aber, daß es unvernünftig seyn würde, die Verehrung, die nur dem höchsten Wesen wegen seiner unendlichen Vollkommenheit gebührt, auf etwas anders überzutragen, das diesen Werth nicht hat, das vielmehr eingeschränkt nnd unvollkommen ist. Kann ich denn vernünftiger Weise das Geschöpf so hoch achten, als den Schöpfer, kann ich ihm unendliche Dauer, uneingeschränkte Macht, untrüglichen Verstand, höchste Weisheit, unveränderliche Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit beilegen, da ich doch weiß, daß alle diese Eigenschaften bei ihm begränzt sind? Und wenn das unmöglich ist, wie kann ich denn die höchste Liebe, uneingeschränktes Vertrauen, und durchgängigen Gehorsam gegen dasselbe haben, wie in ieder Verlegenheit zu ihm meine Zuflucht nehmen, und zuversichtlich Hülfe erwarten, wie mich verbunden achten, mich seinen Leitungen zu unterwerfen, und seinen Gesetzen zu folgen? Die Verehrung Got-

tes richtet sich freylich stets nach dem Maas der Erkenntnisse, die man von Gott hat, und nach der Würde und Richtigkeit der Begriffe, die man sich von seinem Wesen und seinen Eigenschaften bildet, aber, so menschlich und dürftig auch die Vorstellungen seyn mögen, die sich der rohe ungebildete Mensch von seinem Gott macht, so hebt er ihn doch über die gewöhnlichen Gegenstände, die ihm bekannt sind, empor, schreibt ihm, wo nicht die höchste Vernunft und Güte (denn solche reinere Begriffe sind immer erst die Folge späterer Bildung) wenigstens doch die höchste Macht zu, und glaubt ihn mehr ehren, mehr fürchten zu müßen, als alles andre, was ihn umgibt. Erhebt sich dann in der Folge der Verstand zu den Vorstellungen des höchsten Verstandes, der größten Heiligkeit und genauesten Gerechtigkeit, und einer unbegrenzten Güte, hört er seine Vernunft, die ihm gebietet, keinem Gegenstand mehr Liebe, mehr Achtung zu erweisen, als er nach seinem anerkannten Werth verdient, so muß er es auch um so mehr unvernünftig finden, das Maas der Verehrung, das allein Gott gebühret, das allein durch dessen unendlichen Werth gerechtfertigt wird, einem andern Gegenstand zu erweisen, der diese erhabene Eigenschaften nicht hat, und einer solchen Anbetung nicht werth ist. Damit stimmt die Offenbarung, deren Absicht ist, die Vernunft zu erleuchten und zu wecken, die ihr immer zur Seite geht, und in allen wichtigen Lehren beitritt, vollkommen überein. Moses sezt die Grundlehre 5 B. 6, 4. fest, Höre Israel, der Herr unser Gott ist ein einiger Herr, und verbietet ihnen

2 B.

2 B. 20. keine andere Götter neben ihm zu haben, keine Bildnisse zu machen, und sie anzubeten oder ihnen zu dienen. Jesaias bestättiget es, Kap. 42, 8. Ich Jehovah, das ist mein Name, ich will meine Ehre keinem andern lassen, meinen Ruhm nicht den Götzen geben, und Kap. 45, 22. 23. Ferne Lande, sehet auf mich, ich will retten, denn ich bin Gott und keiner mehr. Ich schwöre es bei mir, aus meinem Mund geht der gewiße Ausspruch, mir sollen sich alle Knie beugen, bei mir alle Zungen schwören. Christus selbst weiset die Versuchung Matth. 4. mit dem Grundsaz der Mosaischen Religion 5 B. Mos. 6, 12. ab, den Herrn deinen Gott sollst du anbeten, und ihm allein dienen. Wie kann man glauben, daß Jesus oder seine Apostel, die diese Lehrsäze selbst annahmen und vortrugen, mit sich selbst so sehr in Widerspruch gewesen seyn sollten, daß sie göttliche Ehre dem Geschöpf beigelegt, und einen Menschen, der von Natur nicht Gott war, (Gal. 4, 8.) Juden und Heiden als Gott zur Verehrung aufgestellt hätten?

Wenn aber auch der Grundsaz unlaugbar und unstreitig ist, daß nur Gott göttlich verehret werden dürfe: so ist vielleicht die Verehrung, die Christo zugeeignet wird, von einer geringern Art, so daß sie mit der Verehrung des höchsten Gottes gar wol bestehen kann. Wer darf Anstand nehmen Jesum zu verehren, der den edelsten Charakter hatte, der von Gott zur Belehrung und Rettung der Menschen ausersehen war, und dies Geschäfte mit der vollkommen-

sten Treue vollendete, der von Gott mit Weisheit und Kraft ausgerüstet sich durch Thaten und Wunder als Gottes Gesandten rechtfertigte, und nach seinem Tod zu der höchsten Würde, zum Herrn über alles erhaben ward? Allerdings würde uns dies schon zu der herzlichsten Verehrung seiner natürlichen und moralischen Würde verpflichten, aber doch nicht zu der Verehrung, welche ihm nach andern Stellen und nach den Aussprüchen und Beispielen seiner Apostel zukommt. Wenn ich in ihm eine Gottheit, die mit der Gottheit des Vaters wesentlich vereinigt ist, die so wie iene von Ewigkeit, und zur Schöpfung und Beglückung der Welt wirksam ist, anerkennen muß, so finde ich mich nicht blos zu einer geringern, so wie sie allenfalls einem höhern Geist, oder einem von Gott mit besondern Vorzügen ausgerüstetem Menschen, zu leisten wäre, sondern zu einer göttlichen Verehrung verpflichtet. Ich werde nicht dabei stehen bleiben, ihn blos als den erhabensten Gesandten Gottes zu verehren, und seine Lehren und Vorschriften als göttliche Wahrheit und göttliches Gesez anzusehen und zu befolgen, sondern ich werde auch mein Gebet zu ihm richten, ich werde eben das Vertrauen zu ihm fassen dürfen, das ich zu Gott, als dem Urheber aller Glückseeligkeit habe. So riefen ihn die Apostel auf seine Verheißung Joh. 15, 16. gestüzt, Ap. Gesch. 1, 24. als den Herrn, der die Herzen erforscht, an, es ihnen kund zu thun, wen er zum Apostel an Judas Stelle bestimmt habe. So empfahl ihm Stephanus Kap. 7, 59. bey seinem Tode seine Seele, so schreibt ihm Paulus 1 Cor. 16, 7.

die

die Leitung seiner Schicksale zu, so sagt er 2 Cor. 12, 8. daß er den Herrn dreymal um Befreyung von seinem Leiden angerufen habe, so bekennt er 2 Tim. 4, 18. seine frohe Ueberzeugung, daß ihn der Herr von allem Uebel befreyen, und in sein ewiges Reich aufnehmen werde. Wie konnten sie auch Anstand nehmen, ihm ihre eigne Bedürfnisse zu empfehlen, da sie sich in allen Angelegenheiten des Christenthums auf ihn verlassen und voll Vertrauen zu ihm beten durften, da sie von ihm selbst die Zusage Joh. 14, 13. 14. hatten, daß er das thun wolle, um was sie in seinem Namen, als seine Apostel bitten würden, und daß er alle Tage bis an das Ende der Welt bei ihnen sey? Sie waren auch seines Beistandes so gewiß, daß Petrus Ap. Gesch. 3, 6. voll Glauben zu dem Lahmen sagte: Im Namen Jesu Christi stehe auf und wandle, und nachher mit standhafter Ueberzeugung behauptete, daß er durch diesen Jesus, den sie gekreuzigt hätten, geheilt worden sey. Man darf nur bei Gott, dem Allwissenden und Gerechten schwören, und Jesus selbst verbietet alle andere Arten des Eides, mit denen unter den Juden so viel Betrug ausgeübet wurde, und dennoch schwört Paulus Röm. 9, 1. 1 Tim. 2, 7. auch bei Christo, und erklärt also damit, daß er ihn für den Richter der Herzen und den Rächer alles Bösen erkenne. Es ist also wol nicht zu laugnen, daß die Apostel Christo göttliche Verehrung, nicht bloß eine geringere erwiesen, und daß sie auch ihre Gemeinen, wie es Plinius bezeugt, nicht anders unterrichtet haben. Diese Verehrung würden sie ihm aber nach ihrer unverkennba-

ren Ehrfurcht vor Gott nicht erwiesen haben, wenn sie nicht überzeugt gewesen wären, daß er an der Gottheit Antheil habe. Eine solche Verehrung ist auch Joh. 5, 23. gefordert, wenn Christus daselbst sagt, daß alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren. Wer den Sohn nicht ehret, ehrt den Vater nicht, der ihn gesandt hat. Es ist zwar die Bemerkung ganz richtig, daß wie (καθως) nicht geradehin so viel als in eben dem Maas, eben so sehr bedeuten, und eine gleiche Verehrung ausdrücken müße, daß es vielmehr auch nur gleichwie anzeigen und den Sinn haben könne, man sollte den Sohn auch ehren, so wie man den Vater zu ehren schuldig sey. Die lezte Erklärung gewinnt noch durch den Zusaz, wer den Sohn nicht ehrt, ehre auch den Vater nicht, weil der Sendung vom Vater dabei gedacht ist, und dies auf den Gedanken leitet, daß hier nur von der Verehrung, die Christo als dem Gesandten seines Vaters gebührt, die Rede sey, indem es allerdings eine Beleidigung des Senders ist, wenn man seinen Gesandten verwirft. Allein wenn man die Verbindung bedenkt, in der dieser Ausspruch mit dem Vorhergehenden steht, daß Jesus in seinem ganzen Vortrag von seiner innigen Verbindung mit dem Vater und den daraus fließenden Vorzügen spricht, und daß zulezt, die Rede von dem Weltrichteramt ist, zu dessen Verwaltung unstreitig göttliche Eigenschaften erfordert werden, so findet man sich geneigt eine höhere Verehrung darinnen zu finden, die Christo nicht als dem Abgesandten Gottes, sondern als dem, der nach seiner höhern Natur mit

ihm auf das genaueste verbunden war, zukommt. Ebr. 1, 6. wird eine Stelle des 97sten Psalms, die sich dort auf Gott selbst bezieht, nach der griechischen Uebersezung auf Christum angewendet: Ihn sollen alle Engel Gottes anbeten. Röm. 14, 11. wendet Paulus eine Stelle aus Jes. 45, 23. die daselbst von Gott handelt, auf Christum als Weltrichter an: So wahr ich lebe, vor mir sollen sich alle Knie beugen, und alle Zungen sollen Gott bekennen, oder wie es im Hebräischen heißt, bei ihm schwören. Phil. 2, 10. sagt Paulus: Gott habe ihn erhöhet, und ihm eine Würde, die alle andere übertrifft, ertheilt, daß sich im Namen Jesu alle Knie beugen sollen, die im Himmel, auf der Erde, und unter der Erde sind, (daß ihn alle vernünftige Wesen ohne Ausnahme verehren sollen) und daß alle Zungen bekennen sollen, er sey der Herr zur Verherrlichung Gottes. Allein hier ist ia offenbar nicht von einer Würde die Rede, die ihm schon eigen war, sondern, die ihm der Vater erst nach Vollendung seiner irdischen Laufbahn ertheilte, von einer Würde, die den Vater unter den Menschen verherrlichen sollte. Allerdings redet hier der Apostel von der Herrlichkeit, die Jesus als Messias erst nach seinem Tode empfieng, aber dies thut seiner göttlichen Würde eben so wenig einen Abbruch, als alle die Stellen, worinn Jesus alles, was er besitzt und thut, von dem Vater ableitet, und diesem eine höhere Macht, als er habe, beilegt Er konnte als Mensch betrachtet nicht anders reden, und es war seiner Weisheit gemäß, seinem Zeitalter

nicht

nicht alles zu sagen, was erst seine Apostel deutlicher bekannt machen sollten. Wenn er aber nichts weiter als ein von Gott geleiteter Mensch war, wie konnte er sich bei seiner reinen und unverkennbaren Ehrfurcht vor Gott, ein Daseyn bei Gott vor seiner Geburt, ein Daseyn vor Abraham, eine solche genaue Kenntnis Gottes, eine so innige Verbindung mit ihm, und die Macht Todte zu erwecken und Gericht zu halten, zueignen, wie von sich behaupten, daß er im Himmel gewesen, und von da herabgekommen sey? Leitet das nicht sehr natürlich darauf, daß noch eine höhere Natur in ihm angenommen werden müße, vermög welcher er dies mit Wahrheit von sich sagen konnte? Und wenn ihm einst die Würde der Herr und Regent der ganzen Geisterwelt zu seyn versprochen und mitgetheilt wurde, setzt das nicht auch eine Empfänglichkeit von seiner Seite voraus? Kann ihm ohne Verletznng des Grundsatzes, daß Gott allein angebetet werden müße, die Verehrung von Seiten aller vernünftigen Wesen zuerkannt werden, wenn er nicht in dem Besiz der göttlichen Vollkommenheiten ist, denen eine solche Verehrung zukommt. Läßt es sich wol mit der Vernunft vereinigen, daß er ein untergeordneter Gott sey, oder daß ein Mensch könne vergöttert, das heißt, bei seiner nothwendigen Eingeschränktheit zu einem unumschränkten Wesen gemacht, oder, ob er gleich nicht Gott ist, doch als Gott zu dem Gegenstand der höchsten Verehrung aufgestellet werden?

Wenn

Wenn wir also diesen Gründen nicht auf eine der Wahrheit gemäße Art widersprechen, und weder die Aussprüche der Bibel ohne den äußersten Zwang anders verstehen, noch, wo sie einander entgegen zu seyn scheinen, sie besser vereinigen können, so bleibt uns nichts übrig, als daß wir mit Ueberzeugung bekennen, daß Jesus, der als Mensch unter uns lebte, nach seiner höhern Natur mit der wahren Gottheit vereinigt sey, und von uns eben so wie der Vater verehrt werden müße.

§. 109. 110.

Von dem heiligen Geist.

Mit dem Vater und dem Sohn wird auch in einigen Stellen der Geist Gottes, der heilige Geist verbunden, und als ein Subiekt vorgestellt, dem göttliche Werke und Eigenschaften zukommen. Da aber dies nicht durchgehends geschieht, sondern noch mehrere Stellen vorhanden sind, in denen eine andre Vorstellung die auf nichts persönliches hinweiset, herrscht, so muß eine sorgfältige Auswahl getroffen werden, um die ungewißen oder undeutlichen von den sichern und beweisenden gehörig abzusondern, und überall, was Geist anzeigen soll, gehörig zu bestimmen. Der erste sinnliche Begrif, den man mit dem Wort Geist verband, war wahrscheinlich, daß man sich darunter Hauch, Luft, Wind, und dann auch den Othem des Menschen, weil dieser in der Einathmung und Ausstoßung der Luft besteht, gedachte. Aus die-

sem entsprangen bald mehrere Bedeutungen, indem man die Benennung auf Sachen übertrug, die als Ursachen oder Folgen damit verbunden waren, oder sonst einige Aehnlichkeit damit hatten. Unsere Worte erhalten ihren Schall und also auch ihre Wirksamkeit durch unsere Sprachwerkzeuge vermittelst der Luft, Hauch des Mundes ist also auch Wort, Befehl. Der Othem ist das sicherste Kennzeichen des Lebens, also ist Ruach auch so viel als das Leben selbst. Der Wind ist zugleich etwas unsichtbares wiewol äußerst wirksames, man gab also die Benennung auch solchen Kräften, die unsichtbar wirkten, und nicht in der Hülle einer gröbern Materie sichtbar waren, und setzte Fleisch und Geist einander entgegen. So wurde die Lebenskraft im Menschen, die sich, wiewol an sich unsichtbar, durch Bewegung und Thätigkeit erweiset, Geist genennet, und endlich da man ein unsichtbares Princip der geistigen Thätigkeit des Menschen zu unterscheiden anfieng, wurde auch die Seele und ihre Wirkungen mit diesem Namen belegt. Dies trug man nach der sinnlichen Denkungsart des Alterthums weiter auf Gott über, und nahm in ihm eine solche Lebenskraft, oder eine innere geistige wirksame Kraft an, die alles hervorbringt und belebt. Gott haucht Ps. 104, 28. und alles was lebt wird geschaffen. Sein Hauch wehet über dem Wasser, um aus ihm die Erde zu entwickeln, er belebt Gen. 2, 7. den ersten Menschen, und bildet und belebt auch Hiob 33, 4. noch jeden Sterblichen. Auch der Verstand ist eine Kraft, darum ist Gottes Geist Jes. 40, 13. der Verstand Gottes, und weil sich

Kraft

Kraft und Verstand von Gott nicht trennen läßt, so ist er Ps. 139, 7. Gott selbst. Daher werden nun alle Talente des Menschen, alle vorzügliche Kräfte und Geschicklichkeiten, die jemand besizt, als Ausflüße seiner Kraft, als Wirkungen des Geistes Gottes beschrieben, ohne daß man dabei an etwas von Gott selbst unterschiednes denken, oder eine besondre Mitwirkung des Geistes dabei annehmen darf. Wenn dem Simson Richt. 14, 6. ein brüllender Löwe begegnet, und er sich seiner angebohrnen Stärke gegen ihn bedient, so heißt es, der Geist des Herrn sey über ihn gekommen, und eben das wird gesagt, wenn er nachher dreyßig Männer umbringt, um ihnen ihre Kleider zu nehmen, oder die Stricke zerreißt, womit er gebunden war. Wer wird hiebei, oder bei der Geschicklichkeit Bezaleels 2 B. Mos. 31, 3. eine besondre Wirkung des heil. Geistes annehmen mögen? Es ist vielmehr Sprache der alten Welt, die die Kräfte der Natur noch nicht zu unterscheiden gelernt hat, und daher alles zunächst auf Gott zurückführt. Daher wurden alle vorzügliche Talente und Kräfte des Körpers und Geistes, durch die sich manche Menschen vorzüglich auszeichneten der Geist Gottes genennet. So war es bei Moses, Gideon und Jephtha der Geist Gottes, der sie antrieb ihr Volk zu befreyen. Dieser Sprachgebrauch geht nun in das N. T. über, und der heilige Geist wird darinn als Urheber aller der Vorzüge und Gaben, durch die sich die Christen auszeichneten, besonders von dem Apostel Paulus vorgestellt. Diese Kräfte konnten sich bei den Christen auf eine verschiedene Art äußern,

ent-

entweder blos durch willige Annahme, und standhafte beharrliche Ausübung des Christenthums, (dann ist Geist Gottes und Christi die christliche Gesinnung) oder auch durch höhere Kenntnis des Christenthums, durch vorzügliche Geschicklichkeit in der Auslegung, durch hinreißende Stärke der Beredsamkeit im Vortrag, durch erhöhetes Gefühl bei dem Unterricht andrer und beim Gebet, und endlich auch durch Wundermacht. Alle aber werden als Wirkungen eines Geistes betrachtet, der sie iedem, so wie er will, mittheilt.

Allein nicht alle Stellen sind so beschaffen, daß wir dabei blos an eine Kraft und Eigenschaft Gottes, an eine von ihm hervorgebrachte Wirkung oder eine mitgetheilte Gabe gedenken können, manche nöthigen uns vielmehr, dem Geiste Gottes eine eigne Wirksamkeit, und eine von dem Vater und Sohn verschiedene Persönlichkeit beizulegen. Darunter gehört zuerst die Taufformel Matth. 28, 19. in welcher der heilige Geist mit dem Vater und Sohn in einerlei Absicht und zu einerlei Zweck verbunden wird, so daß man unter ihm nicht füglich eine bloße Kraft oder Beschaffenheit denken kann. Ich will es zwar gerne zugeben, daß im Namen nicht nothwendig auf Befehl (denn in diesem Fall würde die Personalität des Geistes gar nicht zu verkennen seyn) übersezt werden müße, sondern daß Name nach Jüdischem Sprachgebrauche müßig stehe und es nichts weiter heiße, als taufet sie zum Bekenntnis und zur Verehrung des Vaters, Sohns und Geistes, oder taufet sie auf die

neue Religion, welche den Vater, Sohn und Geist zum Urheber hat, oder selbige zu verehren befiehlt. Allein auch dabei kann die Persönlichkeit des heiligen Geistes gar wol bestehen, zumal wenn man bedenkt, daß auch an andern Orten von ihm als einem Subiekt gesprochen wird. Es findet sich doch sonst kein Beispiel weder in der Bibel, noch bei einem andern mit Kenntnis und Bestimmtheit lehrendem Schriftsteller, wo bloße Namen, Kräfte und Eigenschaften mit Personen in gleicher Rücksicht verbunden würden. Wenn sonst überall der Geist nichts als göttliche Wirkungen bedeutete, so möchte man mit Recht Bedenken tragen, auf diese einzige Stelle eine andere Bedeutung zu gründen, da aber mehrere ihn als eine Person vorstellen, so sehe ich nicht ab, warum man es hier nicht annehmen, und lieber zu einem unnatürlichen Zwang seine Zuflucht nehmen will. Wenn Geist nichts Persönliches ist, so brauchte seiner hier gar nicht gedacht zu werden, weil er dann doch nichts anders als wieder eine Wirkung Gottes und des Sohns zur Gründung und Bestättigung des Christenthums ist, und das αγιον πνευμα damals weder den Aposteln noch andern Christen mitgetheilt war. Ueberhaupt ist es mir wahrscheinlicher, daß dem neuen Christen mit dieser Vorschrift die Gegenstände der Verehrung bekannt gemacht werden sollten, als daß es die Meinung haben sollte, sie auf die neue Religion zu taufen, die vom Vater durch den Sohn und Geist gestiftet worden sey, da sich in lezterm Fall Jesus viel zu undeutlich und räthselhaft ausgedrückt hätte. Auch der Einwurf, daß es nicht folge, weil von allen auf

einerlei Art geredet werde, daß sie in aller Rücksicht von einer Art seyn müßen, scheint mir nicht sehr erheblich. Sie müsten freylich nicht einander ganz gleich, aber sie müßen doch auch nicht so unterschieden seyn, daß das eine ein Ding ganz andrer Art, das eine ein Subiekt, und das andere eine bloße Wirkung ohne persönliche Wirksamkeit seyn sollte. So ganz ungleichartige Sachen laßen sich überall nicht, am wenigsten aber in einer so kurzen Anweisung, als die vorliegende Stelle enthält, mit einander paaren, und darauf beruht meine Ueberzeugung, daß hier der heilige Geist, so wie der Vater und der Sohn, als ein besondres Subiekt betrachtet werde, das man als Christ erkennen und als einen Gegenstand der Religion verehren solle.

Eine ähnliche Art der Verbindung enthält auch der Wunsch Pauli 2 Cor. 13, 13. Es kann wol Gemeinschaft (κοινωνια) auch in dem Sinn genommen werden, daß es blos die Gemeinschaft der Geistesgaben anzeige, mithin Paulus ihnen einen gemeinschaftlichen Antheil an den Gaben des Geistes, an Glauben, Liebe und allen damit verbundenen christlichen Tugenden anwünsche, allein es paßt denn nicht so schicklich zu dem vorigen, wo er nicht die Wohlthaten selbst, sondern deren Quelle, Christi Gnade und Gottes Liebe wünscht. Mir scheint demnach die Erklärung vorzuziehen zu seyn, nach der νοινωνια mit χαρις und α απκ etwas ähnliches, und der Sinn des Ganzen dieser ist: Euch seegne und beglücke die Gnade Jesu Christi, die Liebe Gottes und

und die Freundschaft des heil. Geistes. Wie dem aber auch sey, und wenn auch Paulus nur die Gaben des Geistes meint, so stellt er doch an einem andern Ort den heiligen Geist als den Urheber aller dieser Gaben vor. Besonders merkwürdig sind die Belehrungen, welche Jesus selbst seinen Jüngern hierüber ertheilt. Joh. 14, 16. 26. sagt er zu ihnen, er wolle den Vater bitten, daß er ihnen einen andern Lehrer (oder auch Beistand, denn beiderley Ideen vereinigen sich in dem Wort παρακλητος) sende, der stets bei ihnen bleibe, den Geist der Wahrheit, den die Unglaubigen nicht erhalten können, weil sie ihn mit ihren Sinnen nicht fassen können, noch ein Verlangen nach ihm haben. V. 27. Der Beistand, der heilige Geist, den der Vater um meinetwillen, auf mein Bitten, senden wird, dieser wird euch alles lehren, und an alles erinnern, was ich euch gesagt habe Kap. 15, 26. Wenn der Beistand kommen wird, den ich euch vom Vater senden werde, (der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht,) der wird von mir zeugen, meine göttliche Sendung beståttigen. Kap. 16, 7—13. Es ist euch gut, daß ich weggehe, gienge ich nicht weg, so kåme der Paraclet nicht zu euch, nach meinem Hingang will ich ihn aber senden. Wenn er kommt, dann wird er die Welt von ihrem Irrthum, von meiner Unschuld, und von dem Gericht überzeugen. V. 13. Wenn iener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, der wird euch auf iede Wahrheit, (die ich euch wegen eurer Schwäche

noch verbergen muß) leiten, denn er wird nicht von sich selbst reden, (nicht nach eignem Gutdünken Lehren vortragen, die meinem Unterricht widersprechen) sondern was er hören wird (was ihm von dem Vater aufgetragen ist), das wird er reden, und auch das Zukünftige euch verkündigen. Er wird mich verherrlichen, denn aus dem meinigen, aus meinem Unterricht, wird er nehmen, und euch verkündigen. In diesen Aussprüchen kann Geist offenbar nicht von gewißen Wirkungen und Gaben, oder von einem befestigten Lehrbegrif der christlichen Religion verstanden werden. Jesus unterscheidet ihn von sich und dem Vater, und schreibt ihm Handlungen zu, die eine eigne persönliche Wirksamkeit voraussetzen. Er will den Vater bitten, daß er ihn sende, und ist der Sendung desselben gewiß, er sagt von ihm, daß er vom Vater als Gesandter ausgehe, daß er sie belehren, an alles erinnern, das Zukünftige offenbaren, die Welt von ihrem Unrecht und Christi Uuschuld überzeugen, und nichts anders lehren werde, als was er höret. Da dies alles nur von Personen gesagt werden kann, so ist es nicht zu laugnen, daß der heilige Geist hier als ein von Gott und von Christo unterschiednes Subiekt vorgestellt werde. Wie aber, wenn dies alles am Ende doch nur Redefigur, eine nach der Gewohnheit iener Zeiten gemodelte Art sich auszudrücken, eine bloße Personification wäre, so daß hier von der Kraft Gottes gerade so gesprochen würde, wie von dem Schwert, dem Hunger, dem Wort, der Weisheit, der Sünde an mehrern Orten als von Personeu geredet, wie dem

Blut

Blut Abels und Christi Gen. 5, 10. Hebr. 5, 24. eine persönliche Wirksamkeit zugeschrieben wird? Dann dürfte man iene obigen persönlichen Handlungen gar nicht mehr in Anschlag bringen, denn eben diese gehörten nur zu der Vorstellungsart, ohne daß dadurch für die Sache selbst etwas bestimmt würde. Dieser Meinung, die man übrigens nicht eben als gottlos und der Ehre Gottes nachtheilig verdammen darf, scheint mir dies hauptsächlich entgegen zu stehen, daß es unbegreiflich ist, warum Christus sich so starker Ausdrücke bediente, wenn er unter dem Geist nicht Persönliches gedacht wissen wollte, warum er nicht blos sagte, Gott wird euch, wenn ich von euch getrennt bin, nicht verlassen, er wird euch mit seiner Kraft unterstützen, durch seine Weisheit leiten. Wenn sich ferner auch andere Ausdrücke sehr wol nach bloßer Personification verstehen lassen, so ist das wenigstens hart und ungewöhnlich, wenn Jesus sagt, er wolle den Vater bitten, daß er ihn an seiner statt sende, der Geist gehe als ein Gesandter von dem Vater aus, er werde nichts anders lehren, als was er höre, und in seinem Unterricht mit der Lehre Christi übereinstimmen. In allen diesen Säzen wird der Geist von dem Vater und Sohn so unterschieden, daß sehr viel Zwang dazu gehört, es blos von einer mitgetheilten Kraft Gottes, von einer höhern und festern Erkenntnis des Christenthums, oder einem stärkern Enthusiasmus, der sich durch Ausübung und Verbreitung der christlichen Lehre an den Tag lege, zu verstehen. Alle Stellen, wo dergleichen Personificationen vorkommen, sind in Ansehung der gebrauch-

ten Ausdrücke, diesen nicht ganz ähnlich, und lassen sich deswegen auch nicht mit völliger Sicherheit zur Erklärung dieser anwenden. In allen obigen Fällen entsteht aus der Personification nicht die geringste Zweydeutigkeit, es fällt so gleich in die Augen, daß die personificirten Gegenstände nichts Persönliches sind, aber hier entsteht eine Zweydeutigkeit daraus, von der man bei einem so einsichtsvollen Lehrer keinen Grund angeben kann. Und so wie hier der Sender von dem Gesandten, der Vorgänger von seinem Nachfolger unterschieden wird, so unterscheidet Paulus 1 Cor. 12, 3. ihn, den Urheber aller einzelnen christlichen Vorzüge, von dem Herrn, und von dem Gott, der alles in allem wirket.

§. 111.

Ueber die Natur des heil. Geistes.

Wenn nun aber auch der heil. Geist als etwas Persönliches gedacht werden muß, hat er denn auch Antheil an dem göttlichen Wesen, darf man ihn als ein göttliches Subiekt ansehen und verehren? Allerdings, wenn ihm solche Eigenschaften zugeschrieben werden, die nur Gott zukommen, und wenn die Apostel ihm eine göttliche Verehrung erweisen. Dies bezeugen aber mehrere Stellen des N. T., wenn wir gleich zugeben, daß sie weder an Zahl noch an Deutlichkeit denen gleichen, die von der Gottheit des Sohns vorhanden sind. Es ist nicht so ganz gewiß, daß dem Geist der Name Gottes beigelegt werde, so

sicher

sicher und so häufig man sich auch dabei auf Ap. Gesch. 5, 3. beruft. Ananias hatte mit Wissen und Einwilligung seiner Frau, Saphira, einen Acker verkauft, und einen Theil des gelösten Geldes zurückbehalten, den übrigen aber mit dem Vorgeben, daß es die ganze Kaufssumme wäre, den Aposteln für die gemeinschaftliche Casse übergeben. Ob er es wirklich in der Absicht gethan habe, um die Apostel zu prüfen, ob sie auch durch den heiligen Geist im Stand wären, dies zu entdecken, oder ob er nur, wie der Betrüger immer zu glauben gewohnt ist, gehofft habe, die Apostel würden den Betrug nicht entdecken, und er dadurch einen größern Antheil von dem gemeinschaftlichem Gelde erhalten, läßt sich nicht zuverläßig bestimmen. Genug, Petrus sprach zu ihm: Anania, wie bist du auf den verruchten Gedanken gefalleu, den heiligen Geist (uns Apostel, die wir durch den Geist Gottes geleitet sind) zu betrügen und etwas vom Geld des Ackers zurückzubehalten? Du hättest ihn ia überhaupt behalten können, und da du ihn verkauft hattest, war das Geld wieder dein Eigenthum. Warum hast du dir das in deinem Herzen vorgenommen? Du hast nicht Menschen, sondern Gott selbst belügen wollen, und diese Worte machen auf ihn einen so schnellen und erschütternden Eindruck, daß er vor Schrecken todt zur Erde fällt. Nun scheint es zwar, daß, da der Ausdruck, den heiligen Geist und Gott betrügen, mit einander verwechselt wird, auch dem Geist der Name Gottes beigelegt werde. Allein es läßt sich doch nicht mit gänzlicher Sicherheit be-

haupten. Du hast den heiligen Geist betrügen wollen, heißt doch nichts anders, als du hast uns betrügen wollen, die wir doch von dem heiligen Geist geleitet und unterrichtet sind, und dieses bestimmt den Sinn des andern Ausspruchs dahin: du hast nicht bloße Menschen zu betrügen gesucht, sondern Gott selbst, entweder weil der heilige Geist zur Gottheit gehöret, oder weil er, als der den Aposteln an Christus statt zur Beförderung der wahren Religion zugegebene Gesandte, nicht beleidigt werden kann, ohne daß es zugleich als eine Versündigung gegen den, der ihn gesandt hat, angesehen werden muste. Da aber dieser Grund nicht ausdrücklich angegeben ist, so kann auch diese Stelle für sich allein nicht beweisen, sondern muß erst mit andern Stellen verbunden werden. Das nemliche gilt auch von der Stelle 1 Cor. 3, 16. Wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seyd, und der Geist Gottes in euch wohnet? Die Gemeine ist ein Tempel Gottes, weil der Geist Gottes unter ihnen wohnt und wirket, weil dessen Gaben und Kräfte sich unter ihnen äußern, aber der Geist selbst wird nicht ausdrücklich Gott genennt.

Wichtiger ist, daß die Eigenschaften und Wirkungen, welche diesem Geist beigelegt werden, nicht ohne den Besitz einer göttlichen Kraft statt haben können. Paulus legt ihm 1 Cor. 2, 10. eine genaue Kenntnis der göttlichen Rathschlüsse bei, und vergleicht ihn mit dem Geist, der in dem Menschen wohnt. Der Geist erforschet alles, auch die Tiefen der Gottheit. Wer kann die Gedanken und Absichten

sichten eines Menschen erforschen, außer dem Geist, der in ihm ist? So weiß auch Gottes Gedanken niemand außer dem Geist Gottes. Es ist zwar in diesem Ausspruch die Rücksicht auf die ältere Vorstellung, daß der Geist Gottes, das Principium aller geistigen Wirkungen, des Denkens und Wollens, in Gott sey, wie es die Seele in dem Menschen ist, nicht zu verkennen, allein er wird doch damit als etwas beschrieben, das weit über alles Erschaffne erhaben und in der That göttlich ist, weil der unendliche Verstand allein sich selbst überschauen, allein die zahllose Menge seiner Vorstellungen umfassen, und den Umfang seiner Absichten und Rathschlüsse erforschen kann. 1 Cor. 12, 6—11. schreibt ihm der Apostel die Mittheilung der Wunderkräfte zu, die nicht ohne den Besiz göttlicher Macht gedacht werden kann. Ihr wisset, daß ihr euch in eurem heidnischen Zustand zur Verehrung stummer Gözen von euren Anführern dahin reissen ließet. Weil ihr denn so leichtglaubig seyd, so nehmt die Lehre an, daß keiner, der von Gottes Geist geleitet wird, Jesum lästern kann, daß aber auch keiner Jesum als seinen Herrn annehmen kann, als wenn er von dem heil. Geist erleuchtet ist. Die Gaben sind verschieden, aber es ist ein Geist, die Aemter sind verschieden, aber doch ist ein Herr, die Wunderkräfte sind verschieden, aber es ist ein Gott, der alles in allen wirket. Die Anwendung dieser Geistesgaben ist einem ieden zum gemeinen Nutzen verliehen. Dem einen ist durch den Geist Klugheit im Vortrag der

Religionswahrheiten gegeben, dem andern eine höhere (gelehrtere) Kenntnis durch denselben Geist. Einem andern der Glaube, einem andern Heilungsgaben durch denselben Geist. Einem andern die Kraft Wunder zu thun, einem andern Weissagung (Fähigkeit die heiligen Schriften anzulegen und erbaulich anzuwenden) einem andern die Geister (wahre Lehrer von Betrügern) zu unterscheiden, einem andern in allerlei Sprachen zu reden, einem andern ausländische Sprachen zu erklären. Alles aber wirkt der eine und nemliche Geist, der iedem nach seinem Willen besonders mittheilt. Wenn auch nicht alle hier angeführte Gaben geradehin für Wunderkräfte erklärt werden müßen, sondern auch zum Theil als natürliche Fähigkeiten angesehen werden können, die der Geist durch seine Belehrungen ausbildete, leitete und verstärkte, so ist doch die göttliche Würde des heiligen Geistes dadurch gesichert, daß er als der Urheber aller dieser Gaben betrachtet wird. Alle Kräfte und Fähigkeiten, alle Anlagen zum Guten sind ia doch ursprünglich ein Werk Gottes, und alle Gelegenheiten und Mittel, sie auszubilden, sind wieder eine Einrichtung, die von Gott, dem Geber aller guten und vollkommnen Gaben, abhängt, wenn also dies der Geist Gottes gibt und veranstaltet, so muß er auch Gott seyn, weil nur ein Gott ist, der alles in allem wirket. Ueberdies wird aber noch ausdrücklich der Gabe Wunder zu thun dabei gedacht, welche offenbar eine göttliche Mitwirkung erfordert, deren Urheber also auch göttliche Macht und Weisheit

besitzen

besitzen muß. Eben dieser göttliche Geist hat nach 2 Petr. 1, 21. den Verstand der Propheten erleuchtet, und ihnen die Begebenheiten der Zukunft enthüllet, die nur ein allwissender Verstand vorhersehen und mit Gewißheit verkündigen kann. Ihm wird das ganze Geschäfte der Besserung der Menschen, der Ueberzeugung des Verstands und der Lenkung des Willens, eben sowohl als Gott beigelegt. So wie Paulus Phil. 2, 13. das Wollen und Vollbringen des Guten bei den Christen von Gott ableitet, so bittet er Eph 3, 17. daß Gott die Christen durch seinen Geist an dem inwendigen Menschen wolle stark werden, und Röm. 15, 13. durch dessen Kraft zu einer festen Hofnung gelangen lassen, so versichert er auch 2 Theß. 2, 13. Gott habe die Christen durch die Heiligung des Geistes und durch die Annahme der Wahrheit zur Seeligkeit erwählet. Jesus sagt selbst Joh. 3, 5. Wer in das Reich Gottes kommen wolle, der müße durch das Wasser und durch den Geist wiedergebohren, zu einer neuen Denkungsart gebildet werden. Wenn aber die Besserung der Menschen eine Kenntnis der Anlagen und Fähigkeiten, der Schwächen und Unvollkommenheiten der menschlichen Natur voraussezt, um die nöthigen Mittel zur Ausbildung iener und zur Verbesserung dieser anzuwenden, und sie die heilige Schrift als ein Werk Gottes betrachtet, so fühlen wir uns gedrungen, auch dem Geist, der eben das bewirken soll, göttliche Macht, und göttliche Weisheit beizulegen. Bei diesen deutlichen Zeugnissen von den göttlichen Eigenschaften des Geistes thun

wir gern auf einige Stellen Verzicht, die zwar angeführt werden, aber bei genauerer Untersuchung die Probe nicht halten. 2 Cor. 3, 17. sagt Paulus: Der Herr ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freyheit, und diesen Ausspruch hat man ohne Rücksicht auf den Zusammenhang so gleich auf den heiligen Geist gezogen. Wenn man aber erwägt, daß in dem ganzen Abschnitt von dem Werth der christlichen Religion (die nach ihrem Inhalt und nach ihrer Wirksamkeit πνευμα heißt) und deren Vorzug vor der mosaischen die Rede ist, daß der Herr, zu dem sie sich bekehren sollten, niemand anders, als Christus, ist, so ergibt sich der richtigere Sinn: Der Herr ist der Geist, der Urheber dieser vollkommnen geistigen Religion, und wo dieser Geist des Herrn, diese Religion, angenommen wird, da ist (vergl. Joh. 8, 31. 32.) Freyheit. Andre suchen aus Röm. 8, 11. zu beweisen, daß der heilige Geist Christum von den Todten erweckt habe, und auch unsre Leiber erwecken werde, allein eine genauere Ansicht lehrt, daß dieser Sinn nicht darinn enthalten sey. Wenn Christus (die Lehre und Gesinnung Christi) in euch ist, so ist zwar der Leib um der Sünde willen dem Tod unterworfen, aber der Geist lebt um der Tugend willen, (weil er sich durch den Geist und die Lehre Jesu leiten läßt) Wenn aber der Geist dessen, der Christum von den Todten erwecket hat, in euch wohnt, so wird der, der Christum von den Todten auferwecket hat, auch eure verstorbne Leiber wieder lebendig machen, darum weil sein Geist in euch wohnt.

Gilt

Gilt diese Erklärung, die dem Sprachgebrauch und Zusammenhang gleich gemäß ist, so fällt alle Beweiskraft hinweg. Eben so wenig läßt sich aus Hebr. 9, 14. ein Beweis für die Ewigkeit des heiligen Geistes hernehmen, da der ewige Geist, durch den sich Jesus untadelich Gott geopfert hat, den heiligen Geist gar nicht bedeuten kann, sondern sehr wahrscheinlich das vollkommne ewiggeltende Opfer Christi bezeichnen soll. Auch der Stelle Matth. 12, 31. kann man nicht viel Gewicht einräumen, da in derselben nicht so wol von der Person des heiligen Geistes, als vielmehr von der Wunderkraft Christi die Rede ist, und Lucas Kap. 11, 19. das nemliche durch Kraft Gottes (εν δακτύλω θεϐ) ausdrücket. Das Wort βλασφημια wird zwar häufig von einer Lästerung Gottes gebraucht, allein es konnte doch auch hier angewendet werden, wo von der boshaften Lästerung einer Kraft, die Gott zum Urheber hatte, geredet und die Schwierigkeit, Vergebung solcher muthwilligen Verblendung zu erlangen, vorgestellt wird.

Daß dem heiligen Geist von den Aposteln gottesdienstliche Verehrung erwiesen worden, davon haben wir nur ein Beispiel Röm. 9, 1. und es kommt dabei noch darauf an, wie es erklärt wird. Der Apostel sagt: Ich rede die Wahrheit bei Christo und lüge nicht. Mein Gewissen bezeugt mir das, bei dem heiligen Geist. Uebersezt man so, so ist darinnen eine doppelte Betheurung, bei Christo und dem heiligen Geist, enthalten, und dem Geist wird eben die Ehre als Christo erwiesen. Uebersezt

man

man aber mit andern, Mein durch den heiligen Geist geleitetes Gewissen bezeugt es mir, wie es auch verstanden werden kann, so fällt alsdenn der Beweis hinweg.

Alle Ueberzeugung hängt demnach im Grund von den Eigenschaften und Wirkungen ab, die diesem Geist beigelegt werden. Wenn er mit allen verborgnen Rathschlüssen Gottes vertraut ist, und das Zukünftige weiß und den durch ihn Geleiteten mittheilet, wenn er (so wie Gott, alle Gaben und Fähigkeiten, selbst die Macht Wunder zu thun) nach eignem Willen vertheilet, wenn er endlich das moralische Gute, Glauben und Gottseeligkeit in den Herzen der Menschen, so wie es auch Gott thut, wirket, und wir auf ihn, wie auf dem Vater und Sohn getauft werden sollen, so muß er auch göttliche Weisheit, göttliche Macht und Heiligkeit besitzen, und, weil diese keinem endlichen Subiekt eigen seyn können, an der wahren Gottheit Antheil haben. Sein inneres Wesen, sein Verhältnis gegen die Gottheit bleibt zwar unbekannt, aber nicht sein Verhältnis gegen das Christenthum. Er ist wie Gott der Urheber aller christlichen Vorzüge, und sein Ansehen und seine Würkungen würden göttlich bleiben, wenn er auch nicht für eine göttliche Person, sondern nur für eine göttliche Kraft gehalten würde.

Auf diesen Gründen beruhet denn also die Behauptung der christlichen Kirche, daß ein Vater Sohn und heiliger Geist sey, daß diese drey der eini-

ge

ge wahre Gott seyen, und von uns die Verehrung verdienen, die wir dem höchsten Wesen schuldig sind. In das Innere der Gottheit können wir nicht eindringen, um die Natur derselben vollkommen einzusehen, und die Verschiedenheit und Verbindung dieser Gegenstände unsrer Verehrung ganz zu begreifen. Wir nehmen einen innern Unterschied unter ihnen an, ob wir ihn gleich nicht bestimmen können, weil die Bibel von ihnen als von unterschiedenen spricht, wir behaupten aber auch zugleich ihre genaueste Verbindung, weil Schrift und Vernunft darinnen einstimmt, daß nur ein Gott sey, und weil wir keinem endlichen Subiekt unendliche Vollkommenheit beilegen, oder den mitgetheilten Besiz der göttlichen Maiestät zugestehen können. Aber die Natnr dieses ihren innern Unterschieds bestimmt und vollständig anzugeben, und die Art, wie sie mit einander eins sind, genau zu bestimmen, das wagen wir nicht, weil auch die Schrift dies nicht mit der erforderlichen Deutlichkeit angibt, und figürliche Ausdrücke viel zu unsicher sind, als daß wir darauf die Verhältnisse der unendlichen Gottheit gründen dürften, unser endlicher Verstand aber nie das Unendliche zu fassen vermag. Aber dreist wäre es, wenn wir deswegen laugnen wollten, daß in Gott drey sind. Wie können wir, die wir die physische Natur Gottes nicht kennen, uns erdreisten bestimmen zu wollen, was in Gott möglich oder unmöglich ist? In diesen Schranken muß sich eine bescheidne Vernunft halten, wenn sie sich nicht durch kühne Machtsprüche gerechtem Tadel aussetzen, oder durch eine weiter getriebene Kühnheit

in

in Streitigkeiten verwickeln will, die zu keinem entscheidenden Aufschluß führen, die Denkkraft ohne Nuzen ermüden, und dabei das Herz leer und unbefriedigt lassen. Wir wollen zwar der Vernunft damit keine Schranken setzen, über die sie nicht weiter vordringen dürfte, solche despotische und unnütze Einschränkungen überlassen wir gern der Zunft herrschsüchtiger Köpfe, die sich kein höheres Ziel möglich denken, als wohin ihre eingeschränkte Denkkraft mühsam gelanget ist, und die von da aus alle andre beherrschen, und durch Machtsprüche oder Anatheme alles Nachdenken unterjochen wollen. Immerhin sey es erlaubt, über diesen, wie über jeden andern Gegenstand, zu forschen, und sich das Unerklärbare auf diese oder eine andere Art zu erläutern und begreiflich zu machen, nur aber daß man dabei der Bibel nicht Gewalt anthue oder widerspreche, um seine Hypothesen geltend zu machen, und seine Philosopheme nicht als reine, unverkennbare Wahrheit ausbiete, und jedem als einen unentbehrlichen Theil des christlichen Glaubens aufdringe, nur daß man, von der Fehlbarkeit alles menschlichen Wissens überzeugt, jedem frey lasse, auch seiner eignen Einsicht zu folgen, und sich keinen unchristlichen Geist der Verfolgung und Verläumdung gegen den Andersdenkenden erlaube. Denn nicht die Verschiedenheit der Meinungen, sondern die Streitsucht und Unvertragsamkeit, der Stolz und Eigendünkel waren von je her die Quelle aller der traurigen Zerrüttungen und unchristlichen Verfolgungen, womit zur Schande ihrer Urheber die ältere und neuere Kirchengeschichte angefüllt ist. Wollen

wir

wir also iene Klippen vermeiden, an denen Vernunft, Rechtglaubigkeit und Menschenliebe schon so oft gescheitert sind, die fruchtlose Mühe aufgeben, das Unbegreifliche und Unerklärbare erklären zu wollen, und dem Stolze entsagen, unsern Meinungen und Erklärungen den Werth vollendeter Untersuchungen und allgemein gültiger Wahrheiten beizulegen. Wollen wir uns immer mehr überzeugen, daß es die Absicht der Offenbarung nicht seyn konnte, uns das Innere der Gottheit zu enthüllen, da der endliche Geist das Unendliche nicht erkennen uud begreifen kann, da seine von dem sichtbaren und endlichen abgezognen Ideen zu roh und zu eingeschränkt sind, als daß sich die höhern Begriffe der unendlichen Vollkommenheit daran anreihen ließen. Wollen wir mit Beiseitsetzung der persönlichen Verhältnisse vielmehr bei dem Gesichtspunkt stehen bleiben, daß der Vater, Sohn und Geist zwar auf verschiedene Art aber doch gemeinschaftlich zu einem Ziel wirken, die Menschen zu beglücken, daß es der Vater ist, der alles erschaffen hat und erhält, der mit unendlicher Weisheit, Liebe und Kraft fortgesezt alles ordnet und lenket, und den Rathschluß unsrer Errettnng und Beglückung gefaßt hat; daß der Sohn diesen göttlichen Rathschluß ausgeführet, durch Lehre und Thaten eine höchstbeseeligende Religion gegründet, und durch seinen Tod den umkehrenden Sündern die gewiße Hofnung der Vergebung erworben hat, und daß der Geist immerdar geschäftig ist, unsere Herzen zum Genuß dieser Wohlthaten zu bereiten, und durch das göttliche Wort Glaube und Gottseeligkeit zu gründen und zu beför-

dern, weil ohne dies weder Ruhe noch Seeligkeit statt finden kann. Wer sich an diese göttliche Wolthaten hält, und sich dadurch zum Dank und Gehorsam, zu redlichem Gebrauch und unerschütterlicher Treue ermuntern läßt, der erlangt sicher allen den Nutzen, wozu diese Lehre bekannt gemacht ist.

§. 112.

Spuren der Dreyeinigkeitslehre im Alten Testament.

Sollte denn aber die Lehre der Dreyeinigkeit nur allein das Eigenthum der Schriften des neuen Bundes seyn, und in den alttestamentlichen darüber gar keine Belehrung vorkommen? Dies getrauete man sich in den vorigen Zeiten nicht zu behaupten, und nahm es einem Calixt überaus übel, daß er öffentlich lehrte, die Trinitätslehre sey in den Zeiten des Alt. Test. weniger bekannt gewesen, und daraus allein nicht zu erweisen. Man bedachte es gar nicht, daß nicht iede Wahrheit für alle Zeiten ist, daß die Kenntnisse des ausgebildeten Mannes nicht für das Kindesalter gehören, und daß in ienen Offenbarungen die Abstufung der Erkenntnis, der Fortgang von dem Leichtern zum Schwerern, von dem Sinnlichen zu dem Geistigern, so offenbar vor Augen lieget. Man erwog nicht, daß man bei einer noch ungebildeten Nation, deren Grundsaz die Verehrung eines einigen Gottes war, wol die Lehre von einer Trinität

nicht

nicht erwarten dürfe, und daß es bei der Mangelhaftigkeit ihrer Begriffe und bei ihrem Hang zur Verehrung mehrerer Gottheiten wol bedenklich gewesen wäre, sie ihnen bekannt zu machen, da sie selbige mit der Lehre der Einheit Gottes nicht zu verbinden gewußt hätten, und sicher darüber in Dreygötterey verfallen wären. Man ließ auch die einstimmige Tradition der Juden außer Acht, die durchaus behauptet, daß in dem Alt. Test. keine Mehrheit der Personen zu finden sey, ob man gleich in spätern Zeiten alle Eigenschaften Gottes personificirte. Ich wüste aber nicht, warum es bedenklich seyn sollte, darüber seine Meinung mit Freymüthigkeit zu äußern, da die Frage an sich ganz historisch ist, und nach richtiger Interpretation aus den vorhandenen Stellen entschieden werden muß, da es auch dem Christenthum gar nicht nachtheilig ist, sondern eher zur Empfehlung gereicht, wenn allein darinnen diese weitern Belehrungen über die innern Verhältnisse der Gottheit deutlich zu finden sind, wenn hier der volle Tag aufklärt, was dort bei dem schwächern Licht, das an einem dunkeln Ort schien, noch unaufgehellt im Schatten geblieben war. Bei der ganzen Untersuchung müßen wir uns hüten, das hellere Licht des N. Test. in das alte überzutragen, wir müßen vielmehr die Stellen, die auf diese Lehre Bezug zu haben scheinen, so erklären, wie die damals lebenden Zeitgenossen, die von den neuern Belehrungen nichts wusten, sie verstehen, und nach den unter ihnen herrschenden Ideen, nach dem Maas ihrer Kenntnisse, und der Hauptlehre von der Einheit Gottes erklären musten. Nur

nach diesen Grundsätzen, nicht aber nach einer angenommenen Voraussetzung, daß man diese Lehre schon in den ältern Urkunden finden, und folglich alles, wo es nur immer möglich ist, darauf beziehen müße, muß die Prüfung angestellet werden, wenn sie zu richtigen Resultaten führen soll.

Man bezieht sich gewöhnlich auf eine Menge von Stellen, in welchen Spuren einer Mehrheit in Gott vorkommen sollen, aber sie sind alle so beschaffen, daß man bei einiger Bekanntschaft mit der Sprache und Denkungsart des Alterthums keine volle Ueberzeugung darinn finden kann. So beruft man sich darauf, daß im A. Test. Namen Gottes im Plural vorkommen, und meint darinn eine Spur mehrerer Personen in der Gottheit zu finden, indeß manche es gar für Anzeigen des Polytheismus erklärt haben. Nun ist es wahr, daß dies Gen. 1, 1. 20, 13. 2 Sam. 7, 23. Jos. 24, 19. vorkommet, aber man wird Bedenken tragen, es als eine Spur mehrerer Personen anzusehen, wenn man weiß, daß die Ebräer, um eine vorzügliche Größe oder Menge anzudeuten, öfters z. B. Hiob 40, 10. Ps. 42, 6. Ps. 45, 16. Es. 58, 11. den Plural setzen, und ihn dann bald mit dem Singular, bald mit dem Plural des Zeitworts verbinden. Warum sollte auch, wenn ia in dem Namen eine Mehrheit liegen soll, nur Adonai und Elohim diese Form haben, und nicht auch Jehovah und die übrigen Namen Gottes in der Form der Mehrheit stehen? Wie könnte Elohim, wenn es eine Mehrheit anzeigen soll, in der zweyten Schöpfungsurkunde

mit Jehovah verbunden seyn, und wie Josua 24. das Prädicat von Jehovah abgeben, wie könnte es ferner da stehen, wo selbst nach der Meinung der Theologen nur von einer Person der Dreyeinigkeit Ps. 45, 7. die Rede ist, wie einzelnen Götzenbildern, der Astarte 1 B. der Kön. 11, 33. und dem Fliegengott 2 B. der Kön. 1, 2. 3. beigelegt werden? Wenn Eccles. 12, 1. Es. 54, 5. Joh. 35, 10. Ps. 149, 2. das Wort Schöpfer mit einem Pronomen des Plurals construirt wird, so ist es wahrscheinlich ein Schreibfehler, da bald wieder der Singular damit verbunden ist, und die Versionen durchaus die Form des Singulars beibehalten. Andre Stellen, worinnen Gott von sich als von mehrern redet, können eben so wenig einen sichern Beweis abgeben. Gen. 1, 26. spricht Gott: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sey, Kap. 3, 22. Adam ist worden, wie unser einer, oder vielmehr hat gesucht zu werden, wie unser einer, Kap. 11, 7. Lasset uns hinabfahren, und ihre Sprache verwirren. Daß diese Stellen dichterisch vorgetragen sind, und folglich nicht eigentlich verstanden werden dürfen, wird nach den Versuchen gelehrter Exegeten darüber, wol in unsern Tagen nicht leicht iemand laugnen. Ist aber dies, so ist auch leicht zu bemerken, daß sich der Dichter entweder einen Göttersenat dachte, oder wenigstens die Gottheit mit den bereits vorhandenen hohen Geistern, als seinen Räthen sich unterhalten, und wenn auch nicht berathschlagen, doch aber ihnen die gefaßten Entschliessungen zum voraus bekannt machen läßt. Wer wollte aber auf solche dichterisch dargestellte Erzählun-

gen einen so wichtigen Lehrsatz zu gründen sich getrauen? Es. 41, 22. hat man ganz ohne Grund unter diese Stellen gerechnet. Entweder schließt Gott dort seine Propheten und sein Volk mit ein, oder es reden die Verehrer des wahren Gottes und fordern die Abgötter auf, ihnen doch die Zukunft zu entdecken. Bringt sie herbei, eure Mächtigen, spricht der König Israels. Laßt sie verkünden und vorhersagen, was künftig geschehen soll; so wollen wir sehen und prüfen, ob es eintrift. Oder sagt das Zukünftige zuvor, sprecht, was geschehen soll, so wollen wir uns überzeugen, daß ihr Götter seyd. Daß aber dieses Wir nur bloße Wendung des Dichters sey, erhellet überflüßig daraus, daß der Prophet im 25. und 27. Vers so gleich wieder von Gott in der ersten Person redet. Daß der Ausdruck Jesaiä Kap. 6, 8. Wer will unser Bote seyn? dichterisch und nicht buchstäblich zu erklären sey, beweiset die ganze Scene, die der Prophet schildert. Er siehet in seiner Entzückung Gott in seinem eigentlichen Tempel, im Himmel, auf dem erhabnen Thron, sein Gewand füllt den ganzen Himmel, die Geister des Himmels, Seraphe umgeben ihn, und singen ihm ein feyerliches Dreymal heilig. Wen wird es wundern, wenn der Prophet in dieser Versammlung Gott redend einführt, als ob er sich zugleich mit an die ganze Versammlung wende? Wer wird aber besondere Belehrungen darinnen suchen, besonders da er gleich darauf Gott wieder in der ersten Person reden läßt?

Viel-

Vielleicht aber finden sich bedeutendere Winke einer Mehrheit in Gott in den Stellen, die eines Engels Gottes gedenken, und ihn ganz so wie Gott selbst beschreiben. 1 B. Mos. 16, 10. wird einem Engel nicht blos ein Wunder, sondern so gar ein Werk des Schöpfers, die Vermehrung der Nachkommen Israels zugeschrieben, und 2 B. Mos. 3. erklärt sich ein Engel für Jehovah, den Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs, der die Israeliten aus Egypten führen wolle. Sollte wol Moses, der strenge Widersacher aller Abgötterey, so gesprochen haben, wenn er nicht selbst diesen Engel für den wahren Gott gehalten hätte? Auf diese Bemerkungen, die unter den neuern auch Michaelis sehr wichtig gefunden hat, läßt sich aber sehr vieles und gegründetes antworten. Eben darum, weil Moses mit solchem Eifer auf die Verehrung des einigen Gottes drang, dünkt mich, hätte er sich bestimmter erklären müßen, daß dieser Engel unbeschadet der Einheit Gottes eine göttliche Person sey, wenn er nicht dadurch das Volk ungewiß machen und verwirren wollte. Man bedenke nur, wie sorgfältig wir in der Trinitätslehre dem Verdacht abzuwehren suchen, daß wir drey Götter annähmen. Würde das damals nicht eben so nöthig, nicht noch nöthiger bei einem Volk gewesen seyn, das zur Vielgötterey so entschiednen Hang hatte? Da aber Moses dies nicht thut, da er keine Belehrung darüber, keine Warnung vor Mißverstand nöthig findet, so läßt sich eher daraus folgern, daß er keinen Mißbrauch solcher Aeußerungen erwartet, daß er vielmehr schon die Ueberzeugung gehabt habe, man

werde dies so verstehen, daß Gott selbst in diesem Engel sey und durch ihn rede und handle. Nach der sinnlichen Denkungsart iener Zeiten uannte man das, wodurch Gott wirkt, die Gestalt, unter der mau sich Gott dachte, einen Engel Gottes, uud da wird man es nicht weiter befremdlich finden, wenn der Engel bald mit eigner göttlicher Auctorität spricht, bald aber nur die Aussprüche Gottes bekannt macht. Diese Verschiedenheit der Einkleidung hatte nach der damaligen Denkungsart nichts auffallendes, nichts was man anders verstand, als es mit der Grundlehre der Einheit Gottes bestehen konnte. So konnte der Verfasser der Erzählung Gen. 16. gar wol den Engel sagen lassen: Ich will deinen Saamen mehren, weil er dies im Namen Gottes sprach, da er sich gleich im 11. V. von Gott unterscheidet, und dem Herrn die Erhörung ihres Elends zuschreibt. Hagar hält zwar den redenden für den Jehovah selbst, aber was sie sich eigentlich dabei dachte, ist nicht genauer angegeben. Gen. 22, 1 — 19. kommt abermal ein Engel des Herrn vor, und manche glauben sogar, Abraham habe ihm seinen Sohn opfern wollen. Dies ist aber ungegründet, denn nach dem 1. V. ist es Elohim, der ihm Isaac zu opfern befiehlt, und im 8. V. sagt Abraham zu seinem Sohn, der sich wunderte, daß alles bereitet, und doch kein Opferthier vorhanden war, Gott werde ihm schon ein Lamm wählen. In der Folge erst erscheint V. 11. der Engel des Herrn, und wehret ihm, seinen Sohn abzuschlachten. Sonderbar ist die Unbestimmtheit des Ausdrucks im 12. V. wo der Engel sagt: Nun weiß ich,

daß

daß du Gott, (nicht mich) fürchtest, und deines eignen Sohnes um meinetwillen nicht verschonest. Aber ganz deutlich gibt er sich V. 16. als einen blosen Boten Gottes zu erkennen, wenn er fortfährt: Ich habe bei mir selbst geschworen, spricht der Herr, weil du das gethan, und deines eignen Sohns nicht verschonet hast, so will ich deine Nachkommen seegnen und mehren, wie die Sterne des Himmels, wie den Sand am Meer. Nach dem eignen Urtheil des Erzählers ist also der Engel nicht wahrer Gott, sondern nur der Dollmetscher der Rathschlüsse des wahren Gottes. Gen. 18. läßt sich gar nicht auf innere Verhältnisse der Gottheit anwenden. Man sieht aus der Erzählung, daß die eine Person Gott selbst war, und die beiden übrigen zwey Engel. Dafür erkannte ihn Abraham nach dem Inhalt der ganzen Unterredung, aber es ist auch nicht die geringste Spur vorhanden, daß er ihn für eine von Gott unterschiedne göttliche Person gehalten habe. 2 B. Mos. 3, 2. folg. kommt der Ausdruck, der Engel des Herrn erschien ihm, nur ein einzigesmal vor, in der Folge redet durchaus Gott selbst. Allein für einen Engel, der Gott wäre, möchte es doch zum Beweise nicht hinreichen. Offenbar drückt der zweite Vers blos das erste Urtheil aus, das Moses über den brennenden Busch fällte, daß er das Phänomen, wegen des Ausserordentlichen so gleich für eine Erscheinung eines Engels Gottes hielt. Es ist sogar nicht ganz gewiß, ob er eine Person dabei erblickte, da der Erzähler ausdrücklich sagt, Moses habe sich entschlossen hinzugehen, und die Vision, warum der Busch nicht verbrenne,

näher zu betrachten. In der Folge sieht man, daß es Gott war, der ihn hier feyerlich unter diesem Symbol zu seinem Gesandten an das Israelitische Volk erwählte, und das Wort Engel wird gar nicht mehr gebraucht. Auch hier findet sich also keine Veranlassung anzunehmen, daß Moses an etwas anders, als an eine Erscheinung, die Jehovah unmittelbar veranstaltet habe, und durch die er ihm seinen Willen habe zu erkennen geben wollen, gedacht habe. Dabei möchte denn weiter auch die Unbestimmtheit mit in Anschlag gebracht werden, mit der die Verfasser des A. Test. zuweilen solche Erscheinungen erzählen. B. der Richter Kap. 6. erscheint dem Gideon ein Engel und beruft ihn zum Schuz Israels. Gideon hielt ihn anfänglich gar nicht dafür, sondern erkannte ihn erst bei seinem Verschwinden. Er legte ihm auch in seiner Vorstellung keine höhere Würde bei, sondern rief voll Schrecken aus: O Herr, Herr, habe ich also einen Engel des Herrn von Angesicht gesehen? Und doch wird von ihm in dem 14. Vers wieder so gesprochen, als ob er Gott selbst gewesen wäre. B. der Richter 13. erscheint ein Engel dem Manoah, der ihn so wenig dafür hält, daß er ihm sogar ein Essen zubereiten will. In der Folge erkennt er, daß es ein Engel Gottes sey, uud sagt doch so gleich darauf, wir müßen des Todes sterben, weil wir Gott gesehen haben. Eben so unbestimmt wird auch 2 B. 23, 20. vergl. 27. 28. gesagt: Ich will meinen Engel vor dir senden, der dich auf dem Wege behüte, er wird euren Ungehorsam nicht vergeben, denn mein Name ist in ihm, (er vertritt meine Stelle, ich

handle

handle durch ihn) und in den folgenden Versen wird Gott wieder in der ersten Person redend eingeführt. Man ersieht hieraus, wie mißlich es sey, in diesen mit solcher Unbestimmtheit abgewechselten Ausdrücken Spuren der Mehrheit in Gott zu suchen, da sich alles weit leichter aus der Denkungsart des Alterthums erklären läßt, das sich entweder Gott selbst unter der Gestalt des Engels dachte, oder den Gesandten als Gott selbst reden ließ, weil er in dessen Namen und mit dessen Worten redete.

Außer diesen in der That sehr entfernten, und für den Juden nach seinen Religionsgrundsätzen ganz unverständlichen Winken beruft man sich weiter auf Stellen, wo ein Jehovah von dem andern unterschieden werde. 1 B. 19, 24. heißt es: Jehovah ließ Feuer und Schwefel regnen vom Jehovah vom Himmel. Allein das widerlegt sich schon dadurch, daß ja Moses, der einen einzigen Jehovah lehrte, unmöglich diesem noch einen andern beifügen konnte. Hiezu kommt denn noch, daß es in der hebräischen Sprache sehr gewöhnlich ist, daß das vorhergehende Wort wiederholt, und statt des andern Sprachen gewöhnlichen Fürworts gesetzt wird. So findet es sich 1 B. Mos. 18, 19. 2 B. Mos. 16, 28. 29. Ps. 61, 7. 8. und an mehrern Orten. Wenn Daniel Kap. 9, 16. zu Gott betet, höre das Gebet deines Knechts um des Herrn willen, so erklärt er selbst im folgenden 19. V. diese Redensart, um dein selbst willen. Die Stelle Ps. 45, 8. ist einer doppelten Erklärung fähig, ie nachdem man dies Lied als

ein Loblied auf den Messias, oder als einen Hochzeitgesang auf Salomos Vermählung ansieht, allein bei beiden Meinungen findet kein Beweis einer Mehrheit statt. Bezieht es sich auf den Messias, so kann es gar wol erklärt werden: Du liebest das Recht und hassest das Unrecht. Darum hat dich Gott, dein Gott (der Verstärkung des Ausdrucks wegen wiederholt) mit Freudenoel mehr als deine Freunde gesalbt, dir vor allen Herrschern Ehre und Freude zugewandt. Eben dies könnte auch in dem Fall gelten, wenn es sich auf Salomo beziehet, oder es könnte auch nach Knappens Erklärung das erste Elohim Herr) von Salamo selbst verstanden werden, da diese Benennung bei Königen nicht ungewöhnlich ist. Jerem. 23, 5. 6. und Kap. 33, 15, 16. verspricht Gott, er wolle dem David einen gerechten Nachkommen erwecken, den man nennen werde: Jehovah unsre Gerechtigkeit. Allein da das Wort Gerechtigkeit auch die Güte Gottes ausdrückt, so kann es auch eben so gut übersetzt werden, Jehovah beglückt uns, und überdies muß ia der, der einen Namen von der Gottheit führt, nicht nothwendig auch Gott seyn, so wenig es der Altar ist, der 2 B. Mos. 17, 15. von Mose die Ueberschrift Jehovah mein Panier erhielt, oder die Stadt, die Ez. 48, 35. den Namen, der Herr ist hier führen soll, so wenig endlich die Namen Jonathan, Jozedek, Joiakim dergleichen beweisen.

Die Reihe trift nun dieienigen Stellen, in denen des Sohns und des Geistes Meldung geschiehet, unter

unter welchen die Stelle Ps. 2, 7., von der wir schon oben geredet haben, die erste ist. Der ganze Zusammenhang zeigt, daß hier ein König besungen wird, gegen den sich mächtige Feinde empören, der aber sie alle besiegen soll, weil Gott ihn zum Regenten eingesetzt und die Dauer seiner Regierung fest gegründet hat. Von ihm sagt Gott: Heute habe ich dich gezeuget, heute habe ich dich für meinen Sohn, für den Regenten der Erde erklärt, und Paulus versteht es Ap. Gesch. 13, 33. von dem Auferstehungstag Christi. Es ist also wol davon die Rede, daß der Messias von Gott zum König verordnet ist, aber nicht davon, daß er eine göttliche Person sey. Man beruft sich weiter auf Spr. Sal. 30, 4. worinn sich aber nach genauerer Ansicht keine Beweiskraft findet. Agur redet offenbar von der Eingeschränktheit der menschlichen Kenntnisse, von ihrem Unvermögen die Größe der göttlichen Werke zu fassen, und schildert es mit vielem Nachdruck.

Wer erhebt sich zum Himmel und steigt wieder herab?
Wer hält den Wind mit seinen Hä...?
Wer umfaßet das Wasser mit seinem Gewand?
Wer mag die Grenzen der Erde bestimmen?
Wie heißt er, und wie sein Sohn? (sein Schüler) Weist du es?

Wäre das auf Gott zu beziehen, so würde der Verfasser nicht so fragen, so würde er vielmehr ant-

antworten, Gott der Allmächtige ist es, der da schuf, und der erhält. So aber liegt der Sinn klar am Tage: Kein Weiser, kein Schüler der Weisheit kann Gottes Werke erforschen und fassen, und damit fällt denn auch alle Beweiskraft hinweg. Jes. 48, 16. kommen zuerst Worte Gottes selbst vor: Trettet herzu und höret. Ich habe vom Anfang her nicht im Verborgnen geredet. Seit es geschah, bin ich da. Nun aber redet der Prophet. Und nun sendet mich der Herr, Jehovah und sein Geist. Es ist gar nicht nothwendig, daß hier der Geist von Gott verschieden gedacht werde, es kann auch blos der Geist Gottes wie Jes. 61, 1. bedeuten, aber wenn man ihn auch verschieden denken müste, so ist doch keine deutliche Beschreibung desselben darinn enthalten, da man sich darunter gewöhnlich eine Kraft oder Wirkung Gottes vorstellte.

Nun sind noch diejenigen Stellen übrig, in denen man ehehin die Anzeige dreyer göttlichen Subiekte suchte und fand. Ich übergehe hier 5 B. Mos. 6, 4. da in der That nichts sonderbarer seyn kann, als in einer Stelle, die die Einheit Gottes so nachdrücklich einschärft, einen Beweis für mehrere Personen der Gottheit finden zu wollen, und da man nur die Worte ansehen darf, um das Willkührliche einer solchen Erklärung zu fühlen. Eben so wenig wird sich in unsern Tagen ein guter Ausleger mehr auf Ps. 33, 6. berufen, da das Wort des Herrn und der Hauch seines Mundes sein schöpferisches Werde so deutlich bezeichnet, und keine Theilung des Schöpfungsgeschäftes

tes statt hat. Mit mehrerem Schein beruft man sich auf den dreyfachen Seegenswunsch 4 B. Mos. 6, 24. wo der Name Gottes dreymal wiederholt wird, und glaubt eine müßige Tautologie annehmen zu müßen, wenn man nicht die Mehrheit in Gott annehmen wolle. Ja wenn nur Moses sonst eine Belehrung darüber ertheilt hätte, und nicht überall mit solchem Ernst auf die Verehrung eines einigen Gottes dränge. Da er aber sonst nirgends hierüber einen Unterricht ertheilt, also diesen Grund der Wiederholung nicht selbst angibt, da es sogar ganz unrichtig seyn würde, drey Jehovahs anzunehmen, so ist man gewiß berechtigt einen andern Grund dieser Formel aufzusuchen. Dreyfach waren die Wohlthaten, deren das Volk von Gott bedurfte, Schutz, Beistand und Friede, und darum wurde auch der Name des Gebers dreymal wiederholt. In dem Gesicht, das uns Jes. 6, 1—4. beschreibt, hört er die Engel gegen einander ausrufen: Heilig, (verehrungswürdig) heilig, heilig ist der Herr Zebaoth! Alle Lande sind seines Ruhms voll. Allein der Prophet sagt uns nirgends, daß dies auf den Vater, Sohn und Geist Bezug habe. Es ist also blos die Wiederholung, die dem Affect so gewöhnlich ist, und Ez. 21, 27. und Jerem. 22, 29. ebenfalls vorkommt, und hier den höchsten Grad der Ehrfurcht oder den Superlativ ausdrückt.

Wenn sich in den canonischen Büchern der Jüden so wenig haltbare Beweise für die Trinität finden, so darf es uns nicht wundern, wenn wir in andern

andern alten Jüdischen Schriften eben so wenig antreffen, ob gleich auch hierinn die leichtglaubige Geschäftigkeit der Ausleger vieles Entscheidende gefunden hat. So fand man den Sohn Gottes in dem B. der Weisheit Kap. 2, 13—20. wo es doch augenscheinlich ist, daß der Verf. nicht an Jesum dachte, sondern blos die Bosheit der Lasterhaften gegen den Frommen, der sich auf Gott verläßt, und durch seinen rechtschaffenen Wandel ihre Lasterthaten in ihr gehöriges Licht stellt, und ihre Entschlüsse ihn ganz zu unterdrücken, schildert, wie er vorher ihre verderblichen Grundsätze vorgetragen hätte. Das Wort Gottes, das in mehrern Kapiteln vorkommt, ist nicht das Wort Johannis, sondern der Machtbefehl Gottes, und wenn er von dem heiligen Geist spricht, so versteht er die vorzüglichen Gaben der Weisheit und Tugend darunter. Eben so spricht auch Jesus der Sirachide öfters von dem Wort und von der Weisheit Gottes, aber die Vergleichung der Stellen gibt zu erkennen, daß er darunter die Belehrungen Gottes, die Offenbarung, versteht, nicht aber auf irgend eine göttliche Person hinweisen will. Wie wenig dem allegorisirenden Philo in dieser Sache zu trauen sey, ist bereits oben erinnert worden. Man kann aus ihm wol genug Stellen ausheben, wo er den Logos einen zweiten Gott, Gottes erstgebohrnen Sohn, das Werkzeug, den Schatten Gottes, den Stellvertretter des großen Gottes nennt, aber dagegen stößt man auch wieder auf solche Stellen, wo er unter dem Logos den in dem göttlichen Verstand vorhandenen Entwurf der Welt versteht, und die Welt den vollkommnen

nen Sohn Gottes nennt. Wenn nun die göttliche Weisheit, die den Plan der Welt überdachte und ausführte, eine Eigenschaft des göttlichen Verstandes ist, so konnte Philo nach der damaligen Art alles zu personificiren, sie gar wol zu einer Person machen, sie Gott als ein Werkzeug, als einen Diener, oder Engel subordiniren, und sie in Vergleichung mit den geschaffnen Engeln, die von ihm auch Logi genannt werden, den ältesten Logos nennen, ohne daß er deswegen mehrere Subiekte in der Gottheit annahm. Auch in den Targumim möchte sich nichts finden, was als ein Beweis mehrerer Personen der Gottheit gelten könnte, so viel Gelehrte dies auch ehehin geglaubt haben, und so sehr man sich neuerdings wieder Mühe gegeben hat diese Hypothese auszuschmücken. Man will in ihnen deutliche Anzeigen finden, daß sie der Meinung gewesen seyen, daß Gott durch den Jehovahengel, den Gottesgesandten, der das Wort Gottes genennt wird, nicht nur die Welt erschaffen, sondern auch die Belehrung und Bildung der Menschen von ie her und immerfort veranstaltet und ins Werk gerichtet habe, und bezieht sich zu dem Ende auf eine Menge von Stellen, wo sie den hebräischen Ausdruck Jehovah Elohim im Chaldäischen Memra Jehovah, Wort des Jehovah übersezten, weil man nemlich daraus schloß, daß sie überall das Wort Memra gebraucht hätten, wo sie dafür hielten, daß in dem Grundtext die Person des Worts, der Logos gemeint sey. Wenn dies auch Grund hätte, so würde es doch nichts für eine Person in der Gottheit, sondern für ein Wesen außer Gott, das seine Stelle

in der Welt vertritt, beweisen, allein auch dies läßt sich aus ihren Uebersetzungen keineswegs erkennen. Wenn man die angeführten Stellen alle genauer betrachtet, so findet man überall den Namen Jehovahs selbst ganz angemessen, und mehrere, wo es gar nicht paßt, unter dem Wort Jehovahs etwas anders als Gott selbst zu verstehen. So übersezt Onkelos 1 B. Mos. 28, 20. 21. Wenn Jehovah's Wort mit mir seyn wird, so soll Jehovah's Wort mein Gott seyn. Konnte denn wol Jacob iemand anders als den Jehovah selbst zu seinem Gott annehmen wollen? 3 B. Mos. 20, 23. übersezt er, deswegen hat mein Wort einen Greuel an ihnen gehabt, wo im Hebräischen das Wort Ich steht. 5 B. Mos. 1, 30. hat der Text: Jehovah, euer Gott, der vor euch herzieht, der wird euch führen, und dies übersezt der Targumist: Jehovah euer Gott, der vor euch herzieht, sein Wort wird für euch streiten. Kann wol hier das Wort etwas anders seyn, als der Jehovah, der sie anführt? Wenn Jesaias Kap. 42, 1. sagt: mein Auserwählter, an dem meine Seele (ich) ein Wohlgefallen hat, so übersezt der Chaldäer, an dem mein Wort ein Wolgefallen hat. Noch einleuchtender aber und ganz entscheidend ist die Stelle 2 B. Chron. 16, 3. Der Jüdische König Assa läßt dem Syrischen König Benhadad sagen: Es ist ein Bund zwischen mir und dir, und das übersezt der Targumist: Zwischen meinem Wort und deinem Wort. Schon diese wenigen Stellen, müßen zur Ueberzeugung hinreichen, daß die chaldaischen Uebersezer mit ihrem Memra nichts besonders suchten, noch dadurch

eine göttliche vom Jehovah verschiedene Person anzeigen wollten, sondern daß sie lediglich darinn den Genius ihrer Sprache folgten, nach dem Memra (Wort) die Sache selbst bezeichnet, dessen Wort sie ist, daß also alle die Stellen, in denen dieser Ausdruck vorkommt, von niemand anders als dem Jehovah selbst, wie es auch der hebräische Text darstellt, zu verstehen seyen. Es wäre auch in der That sonderbar, wenn diese spätern Uebersetzer diese Lehre besser, als die mehrere hundert Jahre vor ihnen lebenden griechischen Uebersetzer eingesehen und nur sie die richtige Ueberlieferung des alten Jüdischen Glaubens empfangen haben sollten, da in den Siebzigern auch nicht eine Spur einer solchen Art der Uebersetzung zu finden ist. Was dann in der Folge spätere Rabbinen darüber mögen gesagt, und welche Geheimnisse sie ihrer Meinung nach darinnen mögen gefunden haben, das darf uns um so viel weniger bekümmern, weil wir gewiß iüdische Lehrer nicht zu unsern Führern, ihre Träume nicht zu Mustern der Auslegungskunst nehmen, noch ihre Meinungen zu Lehrsätzen des ältern Judenthums erheben werden. Wer sollte denn noch Lust haben, in den Träumen der Kabbalisten, und ihren drey ersten Sephiroths, der Unendlichkeit, Weisheit und Klugheit, Spuren der Dreyeinigkeitslehre zu suchen, da im Grunde doch wol nichts weiter als Personification göttlicher Eigenschaften und Wirkungen darinn zu finden ist, und übrigens Lehre und Vortrag durchaus so unzusammenhängend und räthselhaft ist, daß es wol den Verstand empören und ermüden, aber nicht belehren und befriedigen kann?

Wenn wir also alle Stellen, denen man ehehin so viel Beweiskraft beilegte, und zum Theil noch beilegt, unpartheiisch prüfen, und uns dabei stets erinnern, daß sie allesamt einem Volk geschrieben sind, das der Lehre eines einigen Gottes mit dem grösten Eifer anhieng, wenn wir die Auslegungsregel fest im Auge behalten, daß man iede Schrift nach den Einsichten und Meinungen ihres Zeitalters erklären müße, und spätere Aufklärungen nicht in frühere Perioden hineintragen dürfe, so bietet sich uns kein andres Resultat dar, als daß die Lehre von Gott, als dem Vater, Sohn und Geist vor der Erscheinung Christi unbekannt, und es erst diesem göttlichen Lehrer aufbehalten gewesen sey, uns darüber, so weit es unsrer Fähigkeit und unsern Bedürfnissen angemessen war, einen weitern Unterricht zu ertheilen. Warum wollten wir denn auch schon alles in dem alten Testament suchen, und den Belehrungen Christi den Vorzug mißgönnen, oder abstreiten, daß er auch hierüber uns mit neuen, vorher unbekannten Aufschlüßen beglückt habe?

§. 114.

Geschichte der Trinitätslehre unter den Christen. Vor dem Nicänischen Concil.

Man macht den Bekennern der Trinitätslehre gewöhnlich den Vorwurf, daß ihre Lehrsätze erst auf dem Nicänischen Concil namentlich vom Athanasius aus-

ausgedacht und vorgeschrieben worden seyen. Wenn man damit nichts weiter wollte, als daß man auf dieser Kirchenversammlung diese Lehre näher bestimmt, in eine gewiße Form gebracht, die Vorstellungen, die man für irrig hält, verworfen, und die Art sich über selbige auszudrücken festgesezt habe, so könnte man es der Wahrheit gemäß ohne alles Bedenken zugestehen. Da aber eigentlich damit behauptet werden will, daß man vorher von dieser Lehre nichts gewust habe, daß sie erst von den versammelten Bischöffen neu erfunden, und sodann den christlichen Gemeinen aufgedrungen worden sey, so muß man sich diesem in der Geschichte nicht gegründetem Vorgeben billig widersetzen. Zwar dürften wir nach unsern Grundsätzen diese Lehre darum nicht aufgeben, wenn wir auch die Beistimmung der Kirchenväter nicht ganz, oder wol gar nicht auf unsrer Seite hätten, da wir sie blos als menschliche Zeugen betrachten, da es uns in Ansehung der Lehren des Christenthums nicht auf menschliche Autoritäten, sondern auf die Belehrungen Jesu und seiner Apostel ankommt, da auch eben diese Kirchenlehrer so viel Beweise ihrer mangelhaften und irrigen Einsichten, und ihres oft dunkeln und unverständlichen Vortrags in ihren Schriften hinterlassen haben. Es würde dann immer nichts weiter beweisen, als daß es ihnen an der richtigen Einsicht des Sinnes der heil. Schrift, und an der Fähigkeit die darinn enthaltenen Wahrheiten richtig zu fassen gemangelt habe, oder daß sie um die weitere Entwickelung gewißer Wahrheiten unbekümmert, oder darinn unglücklich gewesen wären, und dies würde den bes-

sern Einsichten der folgenden Zeiten nicht zum Nachtheil gereichen können. Allein es würde doch bedenklich bleiben, wenn sich in ihnen gar nichts vorfände, was darauf Bezug hätte, wenn sie selbige ganz übergangen oder anders vorgetragen hätten, da sie doch dem apostolischen Alter so nahe waren, und mit der allgemeinen Lehre der Kirche nothwendig bekannt seyn musten. Diese Besorgnis wird aber verschwinden, wenn wir die Schriften der Kirchenlehrer vor dem Nicänischen Concilium genauer betrachten.

Schon die Einrichtung, daß man in der ersten Kirche, der Vorschrift Christi getreu, dieienigen, so zum Christenthum übertraten, nach erhaltenem Unterricht taufte, und zwar im Namen des Vaters, Sohns und heiligen Geistes taufte, verbürgt es uns, daß man auch einem nähern Unterricht über die Personen, zu deren Verehrung sie durch die Taufe verpflichtet wurden, nicht ausweichen konnte. Wie hätte man denn den neugetauften Christen irgend eine Verehrung aufdringen können, ohne ihnen zu sagen, wer die Gegenstände derselben wären, und warum sie es verdienten, von iedem Christen auf eine solche Art verehrt zu werden? Wie hätten die Getauften Gegenstände, die sie nur dem Namen nach kannten, deren Beschaffenheit ihnen niemand sagen konnte oder wollte, vernünftig verehren können? Außer Zweifel wurden sie also in dem Unterricht, der vor der Taufe hergieng, und längere oder kürzere Zeit dauerte, über die Natur, die Eigenschaften und die Woltharen des Vaters, Sohns und Geistes mehr belehret, um zu wissen,

sen, auf wen sie getauft wurden, und das Glaubensbekänntnis recht zu verstehen, das sie vor dem Bischof oder den Aeltesten der Kirche vor ihrer Taufe abzulegen hatten. Nun sind zwar keine Abschriften dieser bey den Catechumenen gebräuchlichen Glaubensbekänntnisse auf unsre Zeiten gekommen, aber wir haben doch unverwerfliche Zeugnisse vor uns, aus denen wir auf den Inhalt derselben schließen können. So sagt Justin der Märtyrer in seiner ersten Apologie, daß die Taufe im Namen Gottes des allgemeinen Vaters und Herrn, und des Heilandes Jesu Christi, und des heiligen Geistes verrichtet werde, und an einem andern Ort, es werde über die Täuflinge der Name Gottes, des allgemeinen Vaters und Herrn, der Name Jesu Christi, der unter Pontius Pilatus gekreuziget ist, und der Name des heil. Geistes, der durch die Propheten von Jesu geweissaget hat, angerufen. Selbst schon diese Zusätze geben es zu erkennen, daß man nicht bei den bloßen Namen stehen blieb, sondern mehrere Erläuterungen damit verband. Dieser Glaube war auch den Lehrern so wichtig und geläufig, daß sie in ihren Schriften häufig darauf zuruckkamen, und wo nur ein Anlaß dazu da war, dieser drey Personen gedachten. Haben wir nicht, sagt Clemens von Rom in seinem ersten Brief an die Corinther, einen Gott, einen Christum, einen Geist der Gnaden, der über uns ausgegossen ist? Ungern vermißt man dabei eine weitere Erläuterung, wie der Verfasser von ihnen gedacht, und ob er sie in dem Sinn der Nicänischen Väter angenommen habe. Deutlicher setzt Justin in seiner größern

Apologie §. 6. diese drey zusammen, wenn er die Christen gegen den Vorwurf des Atheismus auf folgende Art vertheidigt. Wir sind keine Atheisten, sondern wir ehren Gott, den Vater der Gerechtigkeit, und den Sohn, der von ihm gekommen ist, und uns von diesem und dem Heer der andern dienstbaren und ähnlichen guten Engel belehret hat, und den prophetischen Geist, den verehren wir, den beten wir im Geist und in der Wahrheit an. Er wiederholt es im 16. §. Wir verehren den Schöpfer der Welt — wir verehren auch unsern Lehrer Jesum Christum, den wir für den Sohn des wahren Gottes erkennen, und ihm die zweite Stelle in unsrer Anbetung einräumen, so wie wir dem prophetischen Geist die dritte Stelle zuerkennen, den wir mit dem Worte ehren. Auch Athenagoras führt in seiner Bittschrift für die Christen (Kap. 9.) keine andere Sprache: Wir erkennen, sagt er, den einigen Gott, der nicht gezeugt worden, der ewig, unsichtbar ꝛc. ist, wir erkennen auch einen Sohn Gottes, und behaupten von dem Geist, daß er ein Ausfluß Gottes sey. Wer sollte nicht aufhören, uns Atheisten zu nennen, wenn er hört, daß wir Gott den Vater, und den Sohn Gott, und den heiligen Geist nennen, und zeigen, wie sie in der Kraft eins, in der Ordnung aber verschieden sind. Und im 22. Kap. sagt er: Wir bekennen Gott, den Sohn, sein Wort, und den heiligen Geist, welche, der Sache, oder der Wirkung nach, vereiniget sind. Denn Verstand, Wort, Weisheit ist der Sohn des Vaters und der Geist ein Ausfluß, wie Licht vom Feuer. Irenäus

trägt

trägt in seiner Schrift gegen die Gnostiker (1 B. 10. Kap.) die allgemeine Lehre der Kirche nach dem Unterricht der Apostel vor und faßt sie in dem Glauben an einen Gott zusammen, den allmächtigen Vater, der Himmel und Erde und Meer und alles, was darinnen ist, gemacht hat, und an einen Christum Jesum, den Sohn Gottes, der zu unserm Heil Mensch worden ist, und an den heil. Geist, der durch die Propheten die göttliche Anstalten bekannt gemacht hat. Diese von den Aposteln übergebne Lehre, fährt er fort, erhält die Kirche, so weit sie sich ausgebreitet hat, als wenn sie ein Haus, eine Familie wäre. Clemens von Alexandrien sagt in seinem Aufseher K. 6. Ein Vater aller Dinge, ein Wort in der weiten Schöpfung, ein heiliger Geist, und eben derselbe allenthalben, und fügt am Ende des Buchs eine Doxologie an den Vater, Sohn und Geist hinzu. In seinen Tapeten (nach der Parisischen Ausgabe S. 595.) gedenkt er der heiligen Dreyheit, und S. 677. sagt er: Man muß nicht meinen, daß wir den heiligen Geist über den Vater und Sohn hinaufsetzen, oder seinem Werk eine größere Würde als den andern zuschreiben, denn in der heiligen Trias ist nichts größer und nichts geringer als das andere. Der gelehrte Origenes sagt in seiner Vorrede zu seinem Buch von den ersten Gründen der Dinge: Wir wollen eine Probe geben, was nach Apostolischer Lehre öffentlich und bestimmt unter uns vorgetragen wird. Darunter rechnet er, daß ein einiger Gott sey, der alles geschaffen und aus nichts hervorgebracht hat, und daß Jesus Christus, der gekommen ist, vor aller

Creatur aus dem Vater gebohren sey. Endlich haben sie noch den heil. Geist dem Vater und Sohn in Ansehung der Ehre und Würde beigegeben, wiewol hier nicht deutlich entschieden wird, ob er gebohren, oder nicht gebohren sey. Im 2. Buch über die ersten Gründe der Dinge K. 2. redet er auf eben die Art: Nur der Trias, dem Vater, Sohn und heil. Geist kann man ein unkörperliches Leben zuschreiben, und eben so in der Erklärung des Evang. Joh. Wir nehmen drey Wesen an, den Vater, Sohn und heiligen Geist. Tertullian führt in seinem Buch wider den Praxeas die nemliche Sprache, wenn er K. 2. gegen denselben behauptet, daß die Einheit gar nicht dadurch gestöret werde, daß man sie in die Dreyheit austheile, und drey, den Vater, Sohn und Geist annehme.

Nach diesen Zeugnissen alter und unter den Christen angesehener Lehrer ist es also wol nicht zu bezweifeln, daß man schon damals den Vater, Sohn und Geist erkannte, und als den einigen wahren Gott verehrte, daß man die Wohlthaten einschärfte, welche die Menschen iedem unter ihnen zu verdanken haben. Nicht so einig war man hingegen über die Art und Weise, wie diese drey der einige wahre Gott und doch dabei in sich selbst verschieden seyen. Man gab einen wahren Unterschied zu, aber man wuste ihn nicht zu erklären, man sahe es als ein Geheimnis an, zu dessen deutlicherer Aufklärung erst noch mehrere Untersuchungen angestellt werden müsten. So sagt Athenagoras in seiner Bittschrift. Wir suchen Gott und sein

sein Wort zu erkennen, und wiefern der Sohn mit dem Vater eins sey, in welcher Gemeinschaft der Vater mit dem Sohn stehe, was der Geist sey, wie man die Einheit und Verschiedenheit der Vereinigten, des Geistes, des Sohns und des Vaters vorzustellen habe. Sie nahmen also die Einheit des Vaters, Sohnes und Geistes an, und waren auch von ihrer Verschiedenheit überzeugt, aber darüber getrauten sie sich noch nichts mit Deutlichkeit zu bestimmen, wie diese Einheit und Verschiedenheit erklärt und vorgetragen werden müße. Doch sieht es Tertullian als jüdischartig an, einen Gott so anzunehmen, daß man den Sohn und nach dem Sohn den Geist nicht darzu rechnen will, und hält dieses für den hauptsächlichen Unterschied, der zwischen uns und ihnen sey. Eben daher fand auch noch keine verbindliche Vorschrift statt, wie man von diesem Verhältnisse reden müße, und es blieb iedem Lehrer überlassen, selbst zu untersuchen und zu urtheilen. Justinus durfte, ohne getadelt zu werden, in seiner ersten Apologie sagen: Christus sey der Erstgebohrne Gottes, das Wort (die göttliche Verstandskraft,) dessen die ganze Menschheit theilhaftig ist, und in seinem Gespräch mit dem Tryphon, Gott habe vor allen Kreaturen eine vernünftige Kraft aus sich selbst gezeuget, welche die Herrlichkeit des Herrn, Gott und das Wort genennet werde. Er konnte es dadurch erläutern, daß auch wir, indem wir ein vernünftiges Wort ausstoßen, gleichsam Vernunft erzeugen, ohne daß uns etwas dabei entzogen oder die Vernunft in uns gemindert würde. Sein Schüler Tatian läßt eben so das Wort oder die Weis-

heit

heit, die allezeit in Gott war, selbstständig werden und hervorgehen, wie sich ein Licht von dem andern entzündet. Er trägt seine Meinung mit folgenden Worten vor: Der Herr über alles, der das Wesen aller Dinge selbst ist, war, so fern noch nichts gemacht war, allein, so fern er aber alle Kraft ist, wodurch sichtbare und unsichtbare Dinge bestehen, war alles bei ihm und mit ihm. Auch das Wort selbst, das in ihm war, bestund durch die Vernunftkraft in ihm. Auf seinen Willen gieng das Wort aus ihm hervor, und ward, da es nicht in einen leeren Schall ausgieng, das erste Werk des Geistes. Wir halten es für den Grund und Anfang der Welt. Es entstund aber nicht so, als wenn etwas von ihm abgerissen wäre, sondern durch eine Art von Theilung, wie man mit einer Fackel mehrere Feuer anzündet. So da das Wort aus des Vaters Kraft hervorgieng, ward er dadurch nicht vernunftlos. Auch ich werde, wenn ich rede, nicht vernunftleer. Athenagoras spricht darüber in seiner Bittschrift für die Christen: (Kap. 9.) Da der Sohn in dem Vater, und der Vater in dem Sohne ist, in der Kraft und Einheit des Geistes, so ist der Sohn Gottes der Verstand und die Vernunft und das Wort des Vaters. Er ist die erste Ausgeburt des Vaters, nicht daß er erst entstanden und vorher nicht gewesen wäre; denn Gott, der ewige Verstand, hatte im Anfang den Logos, die Vernunft, in sich, da er ewig vernünftig ist, sondern er ist hervorgegangen, als die Idee und Wirkung aller materiellen Dinge. Auch selbst von dem Geist behaupten wir, daß er ein Ausfluß Gottes sey, der

aus

aus ihm ausfließe und wieder in ihn zuruckkehre. So unvereinbar auch hier die Aussprüche des Verfassers mit der Persönlichkeit des heil. Geistes sind, so stellt er ihn doch gleich wieder als ein Subiect vor, das mit dem Vater und Sohn vereinigt sey, weil eben noch keine deutliche Vorstellungen und keine feste Sprache darüber vorhanden waren. Theophilus sieht zwar die drey Tage vor der Erschaffung der Lichter, als Bilder der Dreyheit, Gottes, seines Logos und seiner Weisheit an, aber von dem Logos sagt er im zweyten Buch: Ehe etwas wurde, hatte ihn Gott zum Rathgeber, indem er sein Verstand, seine Einsicht war, aber als Gott das machen wollte, was er beschlossen hatte, so zeugte er, indem er ihn aussprach, diesen Logos, den Erstgebornen aller Kreatur, ohne selbst des Logos deraubt zu werden, sondern er blieb, ungeachtet er den Logos zeugte, beständig mit seinem Logos in Verbindung. Clemens beschreibt den Logos ganz offenbar als eine Eigenschaft, wenn er spricht: Der Logos des Vaters über alles, ist kein Wort, das ausgesprochen wird, sondern Gottes einleuchtende Weisheit und Güte, seine allmächtige göttliche Kraft, sein allmächtiger Wille. Auch Tertullian beschreibt den Logos bald als die ewige Vernunft Gottes, bald als dessen schöpferisches Allmachtswort, und läßt ihn durch das Sprechen seine Substanz erhalten. Origenes hält den Sohn für die substantielle Weisheit Gottes, und sagt gegen den Celsus B. 8. Wir betrachten den Vater der Wahrheit, und den Sohn, der die Wahrheit ist, als zwey Dinge, wegen ihrer Persönlichkeit und ihres Willens.

Wir

Wir tragen unser Verlangen dem Sohn vor und bitten ihn, daß er als die Versöhnung unsrer Sünde und als unser Hoherpriester unser Opfer und Gebet dem allerhöchsten Gott darbringe. Dionysius von Alexandrien drückt sich darüber auf folgende Art aus: Das Wort ist ein Ausfluß des Verstandes, und wird menschlicher Weise von dem Herzen durch den Mund ausgestoßen. Der Sinn, der durch die Sprache hervorkommt, ist von dem Wort (der Vernunft) im Herzen unterschieden. Dieses bleibt, wie es ist, ienes geht aus und verbreitet sich überall, und so ist eins in dem andern enthalten, und iedes von dem andern verschieden. Sie sind eins und doch zwey. So ist auch Vater und Sohn eins.

Bey aller dieser Verschiedenheit der Erklärung hielt man aber doch darüber, daß dem Sohn und Geist wirklich eine göttliche Natur beigelegt werden müste. Dies erhellet aus den Vorstellungen, die sie sich von diesem Wort machten, wenn sie es entweder als die Vernunft in Gott ansahen, die nicht erst entstanden sey, weil Gott, der ewige Verstand, schon im Anfang die Vernunft in sich hatte, da er ewig vernünftig ist, aber bei der Schöpfung als Idee und Wirkung hervorgegangen sey, oder als das Wort in Gott betrachteten, das aber nicht aus Sylben zusammengesezt, sondern das vollkommene Ebenbild Gottes sey, wenn ihm Tertullian die eigne Subsistenz eines Geistes beilegt, der Verstand zur Anordnung und Kraft zur Regierung der Dinge besitze. Es wird zur bessern Einsicht der ältern Vorstellungen gar nicht

undienlich seyn, wenn wir hier einige Stellen aus der Schrift Tertullians gegen den Praxeas einschalten, weil er darinn ausdrücklich die Trinität gegen die monarchischen Vorstellungen desselben vertheidigt. Der verkehrte Mann, sagt er Kap. 2, meint, er besitze die lautere Wahrheit, da er behauptet, man müße den einigen Gott nicht anders glauben, als daß man einen und eben denselben Vater, Sohn und heil. Geist nenne, als wenn nicht auch so einer alles wäre, wenn durch die Einheit des Wesens alles aus einem ist, und dann nichts destoweniger das Geheimnis der Oekonomie beibehalten werden könnte, welches diese Einheit in die Dreyheit aus[illegible]let, indem sie drey, den Vater, Sohn und Gei[illegible] lehret. Drey aber, nicht der Beschaffenheit, sondern dem Grade nach, nicht dem Wesen, sondern der (Form) Art nach, wie sie es haben, nicht der Macht, sondern der Art nach, wie sie selbige ausüben. Denn sie haben eine Beschaffenheit, ein Wesen, eine Macht, weil nur ein Gott ist, aus dem iene Stufen und Arten und Gestalten unter dem Namen des Vaters, Sohns und Geistes abgeleitet werden. Kap. 4. Da ich den Sohn nirgends herleite, als aus der Substanz des Vaters, der nichts thut ohne den Willen des Vaters und der alle Macht vom Vater bekommen hat, wie kann ich die im gemeinen Glauben festgesezte Monarchie umstoßen, welche ich in dem Sohn erhalte, dem sie der Vater übergeben hat? Das mag auch von der dritten Stufe gesagt seyn, weil ich glaube, daß der Geist nirgends anders her sey, als vom Vater durch den Sohn. Kap. 5. Man darf nur Acht geben,

ben, wie die Schrift vom Sohn als Wort, oder besser als Vernunft spricht. Vor allem war Gott allein, und war sich selbst Mund und Ort und alles. Allein war er, weil nichts anders außer ihm da war. Uebrigens war er auch da nicht allein, denn er hatte seine Vernunft bei sich, da er sie ia in sich selbst hatte, den Logos, wie ihn die Griechen nennen, und die Unsern durch Wort und Rede übersetzen, da es vernünftiger wäre, die Vernunft für älter anzusehen. Denn Gott wird uns von Anfang an, nicht sprechend, wol aber als vernünftig vorgestellt. Wiewohl es liegt so viel nicht daran. Was du auch denkst, denkst du Worte, und dann ist das zweite, das sich an dir äußert, die Rede, die deine Gedanken offenbart. Wie viel mehr wird das in Gott so seyn, dessen Bild nnd Gleichnis du bist. Kap. 6. Eben das heißt in der Schrift auch Weisheit. So bald nemlich Gott das, was er mit der Weisheit, Wort und Vernunft in sich selbst geordnet hatte, nach ihren Substanzen und Arten hervorbringen wollte, hat er das Wort selbst zuerst hervorgebracht, die Weisheit, welche die vernünftige Einrichtung aller einzelnen Dinge in sich enthielt, damit auch alles durch eben das Wort entstünde, durch das es schon überlegt, eingerichtet, ia in dem göttlichen Verstand bereits gemacht war. Da nahm also das Wort seine Gestalt und Zierde, Schall und Stimme an; da Gott sprach: es werde Licht. Das ist das eigentliche Entstehen des Worts, indem es von Gott ausgehet, zuerst von ihm zum Denken gemacht unter dem Namen der Weisheit, und dann zum wirklichen Daseyn erzeugt. „Da

er

er den Himmel bereitete, war ich bei ihm.„ Er macht es sich daher gleich, weil es durch den Ausgang Sohn geworden ist.

Es muß aber sein Wesen haben, was von einem so großen Wesen ausgegangen ist. Da alle unsichtbare Dinge von Gott ihren Leib und ihre Gestalt haben, wie vielweniger kann das ohne Substanz seyn, was aus seiner Substanz selbst gekommen ist? Was also der Logos für eine Substanz bekommen haben mag, die nenne ich Person, und gebe ihr den Namen des Sohns, und indem ich den Sohn erkenne, behaupte ich, daß er der Zweite vom Vater sey. Der Dritte ist der Geist von Gott und dem Sohne, wie die Frucht das Dritte ist von der Wurzel aus der Staude, oder der Fluß von der Quelle aus dem Bach, von der Sonne aus dem Stral dessen äusserste Spitze. So gehet die Dreyheit durch verbundene und an einander hangende Stufen vom Vater fort. Kap. 9. Sie sind aber dennoch von einander ungetrennt, wenn gleich gesagt wird, daß der Vater ein Anderer sey, ein Anderer der Sohn, ein Anderer der h. Geist. Der Vater ist die ganze Substanz, der Sohn aber eine Ableitung des Ganzen und ein Theil, wie er selbst bekennt, der Vater ist größer, als ich. Es folget aus den Ausdrücken, die sie von der Zeugung des Sohns gebrauchen, wenn sie es als eiu Hervorgehen aus Gott beschreiben, wie ein Stral aus der Sonne fließt, oder wie das Licht nichts dadurch verliehrt, wenn ein andres dabei angezündet wird, und wenn sie es, was freylich mit der Natur des Geistes nicht

wohl zu vereinbaren ist, als eine Ausdehnung der göttlichen Substanz, nicht aber als eine Trennung von derselben angesehen wissen wollen. Auch von dem heiligen Geist machten sie sich keine geringern Vorstellungen, ob sie gleich von der Art des Daseyns desselben weniger reden, sie sehen ihn doch als einen Ausfluß aus Gott an, der dem Ausgang eines Strals von der Sonne zu vergleichen sey, und behaupten, daß er eben der Ehre und Würde, als der Vater und der Sohn, theilhaftig sey. Wenn man diese verschiedene Aussprüche unter einander vergleicht, so findet man im allgemeinen eine Aehnlichkeit, man entdeckt das beständige Zurückkommen zu dem Wort Logos, das eben so wol Vernunft, als Wort, bedeuten kann, und die gewöhnliche Vermengung beyder Begriffe, nebst der Einmischung platonischer Vorstellungen, aber sie haben dabey auch ihr Eignes, und gebrauchen nicht überall einerley Erklärung und Ausdruck. So sprach man, ohne sich dem Tadel Andrer oder dem Vorwurf der Ketzerey ausgesezt zu sehen, bis endlich Streitigkeiten entstanden, welche die Lehrer veranlaßten, mehr darüber nachzudenken, und in ihre Ausdrücke mehr Bestimmung und Behutsamkeit zu legen. Nach der Beschaffenheit des menschlichen Verstandes und dem gewöhnlichen Lauf der Dinge konnte es nicht immer so bleiben, es mußte in der Folge Widerspruch und Streit entstehen, da die Menschen so wenig geneigt sind, andre nach ihrer Weise denken zu laßen, da sie so eifrig sind, iedermann zu ihrer Meinung bekehren zu wollen, und nur um so viel hiziger werden, ie wichtiger die Sache ist, die den Gegenstand des

Streits

Streits ausmacht. So lange man blos bei den Worten der Schrift blieb, und mit den Worten derselben seinen Glauben an den dreyeinigen Gott ausdrückte, ohne daß man sich über die Beschaffenheit und innere Verhältnisse dieser Gegenstände des Glaubens und der Verehrung ein weiteres Nachdenken gestattete, oder eine einzige Art der Vorstellung zur Rechtglaubigkeit nöthig hielt, mußte es wol Friede bleiben. In der Folge aber gieng die menschliche Vernunft, die alles erforschen und fassen will, weiter, und wollte nun auch wissen, wie denn diese drey von einander verschieden wären, wie das Verhältnis des Sohns zum Vater und des heil. Geistes zu beiden zu erklären sey, und wie es denn erläutert werden könnte, daß unter ihnen eine solche Vereinigung statt habe, daß dennoch nur ein einziger Gott behauptet werden könnte. Darinn ist nun wol nichts sträfliches, wenn nur die Vernunft richtig und bescheiden untersucht, und, ihrer Schwäche eingedenk, das, was sie als Wahrheit erkennt, nicht so gleich für den Maasstab aller Wahrheit und das Ziel aller Untersuchungen hält und Andern aufdringt. Da aber die Denkungsart und Erziehung der Menschen, ihre Philosophie und Schriftkenntnis, ihre Unbefangenheit und Leidenschaftlichkeit so gar verschieden sind, so ist es nicht anders zu erwarten, als daß auch dies alles auf ihre Untersuchungen und Handlungen Einfluß haben werde. So brachte denn auch damals ein ieder seine eigne Ideen, seine philosophischen Begriffe und seine Bibelkenntnis, so wenig oder viel dessen auch seyn mochte, mit zur Untersuchung dieser Lehre, und so

muste das Resultat derselben sehr verschieden ausfallen. War iemand in gnostischer Weisheit erzogen, und hatte die Menge von Aeonen und obern Geisterkräften kennen lernen, die Gott in der Fülle theils unmittelbar, theils mittelbar in steter Abstufung der Vollkommenheit hervorgebracht haben sollte, aus deren weitern Geburten und Wirkungen sie den Ursprung aller Dinge erklärten, so war ihm nichts natürlicher, als daß einer dieser höhern von Gott ausgefloß'nen Kräfte sich mit Jesu vereinigt, und ihn zur Ausführung seines großen Werks fähig gemacht habe, nichts begreiflicher, als daß der heil. Geist eben ein solcher Aeon sey, und daß Johannes durch seine Ausdrücke alles vollkommen bestättige. Glaubte er dabei, daß die Materie der Sitz alles Uebels sey, so leitete ihn dies ganz natürlich darauf, daß auch Christus keinen eigentlichen, sondern blos einen Scheinkörper könne gehabt haben. Kam hingegen ein And'rer aus der Platonischen Schule, und hatte dessen Begriffe vom Logos unter seine Ideen aufgenommen, so mischte er diese dem Apostolischen Unterricht bei, und suchte sie mit den Aussprüchen des N. Test. zu vereinigen. Nichts schien ihm dann begreiflicher, als daß das Wort der Verstand oder die Weisheit sey, die ewig in Gott war, aber auf seinen Willen aus ihm hervorgieng, und seine eigene Wirklichkeit bekam.

Die Zeugung selbst war ihm dann nichts anders, als die Aussprechung des Worts, das dem Geschafnen seine Wirklichkeit ertheilte, eben aber dadurch

durch bewieß, daß es nicht etwas Leeres, sondern etwas Kraftvolles und Wirksames sey. Wenn Gott redet, so ist seine Rede der Abdruck seines höchsten Verstandes, der ihm zu allen Zeiten wesentlich ist, und von dem er dadurch nichts verliehret, indem er ihn durch Worte offenbart. In diesem Verstand liegt auch nicht nur die Vorstellung von Gott selbst, sondern auch von allen Dingen, die ihr Daseyn erhalten sollen, das Wort ist also das vollkommene Ebenbild des Vaters, es durchdringt, wie Athanasius in seiner Schrift gegen die Heiden sagt, alles, theilt allen Kraft und Leben mit, erleuchtet und erhält alles, so wie auch alles durch dasselbe geschaffen ist. Konnte endlich iemand, der von diesen Philosophemen nichts wuste, es mit seinen Begriffen nicht vereinigen, wie die höchste Einheit Gottes bei der Lehre von drey Subiekten ungekräukt bleiben könne, so verleitete ihn das zu einer desto strengern Behauptung der göttlichen Einheit, und zur Verwerfung aller Behauptungen, die ihr nachtheilig seyn könnten. Mit dem Ende des zweiten Jahrhunderts fieng Praxeas an, seine Meinung über die Dreyeinigkeit auszubreiten. Ohne daß es sich bestimmen läßt, ob er durch damalige Philosophie, oder durch den Widerspruch gegen die Montanisten dazu verleitet worden, laugnete er den persönlichen Unterschied zwischen dem Vater, Sohn und h. Geist, und behauptete, daß der Vater und Christus eine Person seyen, daß der Vater gelitten habe und gestorben sey. Er gab dabei Christo dennoch den Namen Sohn Gottes, aber aus dem Grund, weil ihn Gott durch seine Allmacht gebildet,

und sich mit ihm, wie die Seele mit dem Körper, vereinigt habe. In dem dritten Jahrhundert wurde die Bestreitung der Dreyeinigkeitslehre noch weiter getrieben, und es standen mehrere auf, die sich derselben widersezten, ob sie gleich in ihren Meinungen, und in deren Vertheidigung erheblich von einander abgiengen. Noetus machte in der ersten Helfte dieses Jahrhunderts den Anfang, mit der strengsten Vertheidigung der Einheit Gottes die Lehre zu verbinden, daß nur eine Person in der Gottheit sey, und daß der Vater von dem Sohn gar nicht unterschieden sey. Was wir also von dem Sohn sagen, daß er gelitten habe, gestorben sey, das muß aus dem Grund der persönlichen Vereinigung auch von dem Vater gesagt werden, so wenig auch die Gottheit eines Leidens fähig ist. Berühmter wurden die Lehrsätze der Sabellianer, ob man gleich nicht weiß, ob Sabellius der erste Erfinder derselben gewesen sey. Die Beschaffenheit derselben läßt sich wol am sichersten daraus schließen, daß die Alten allgemein behaupteten, daß Arius durch den Widerspruch gegen den Sabellianismns auf seinen Irrthum geleitet worden sey, daß also der Erstere den Unterschied der Personen zu weit getrieben habe, indeß ihn Sabellius als gar zu unbedeutend betrachte. Man kann ihm also nicht wol eine and're Meinung beilegen, als daß er zwar Vater, Sohn und Geist angenommen, aber den innern wirklichen Unterschied gelaugnet, und auf eine bloße Verschiedenheit der göttlichen Wirkung des Vaters eingeschränkt habe. Ihm war das Wort eine göttliche Wirkung, durch welche der Mensch Jesus seine Thaten verrichtete,

und

und der heilige Geist eine andre Wirkung, die in den Menschen zu ihrer Belehrung und Besserung thätig ist. Diese Parthey muß sich lange erhalten haben, weil auch spätere Kirchenväter sich noch mit deren Widerlegung abgeben, so abschreckend auch das Beyspiel eines Dionysius war, den alle seine Erklärungen und selbst die Vertheidigung des Athanasius nicht von dem Vorwurf Arianischer Irrthümer befreyen konnten. Auf den Sabellius folgte späterhin Paul von Samosata, der zwar auch von manchen für einen Sabellianer gehalten wird, der aber, so viel sich aus den Nachrichten des Alterthums davon erkennen läßt, einen andern Lehrbegrif hatte. Er gab zu, was sich auch nicht ohne die grundloseste Willkühr laugnen ließ, daß die h. Schrift von dem Vater, Sohn und Geist, rede. Wie er von dem Geist gedacht habe, läßt sich nicht mit Gewißheit bestimmen, aber desto mehr redete er von dem Wort und der Weisheit in Gott, die er aber für nichts Substantielles ansahe, sondern als die Vernunft im Menschen betrachtete. Christus ist ihm ein bloßer Mensch, der erst mit seiner Geburt von der Maria seinen Anfang genommen hat. In ihm wohnte das göttliche Wort, und war durch ihn wirksam bis zu seinem Tode, wo es ihn wieder verließ. Dadurch erlangte Christus Weisheit und Fertigkeit im Guten, und wurde, wiewohl in einem uneigentlichen Verstande, Gottes Sohn und Gott. Er hatte viele Gegner, die ihn zu widerlegen suchten, bis endlich auf der dritten Kirchenversammlung durch den Malchion das Unrichtige seiner Behauptungen völlig ins Licht gesezt, und er seines bischöflichen

Amts entsetzt wurde. Die Anhänger des Manes, der sein System aus Persischer Theologie und unrichtig verstandnen Bibelstellen zusammengesezt, und mit einer Menge ungereimter und schwärmerischer Einfälle verbrämt hatte, redeten zwar auch gleich den Christen vom Vater, Sohn und heiligen Geist, und hatten in so fern eine Dreyeinigkeit, aber ohne richtige Begriffe damit zu verbinden. Nach ihrer Meinung waren von Ewigkeit her zwey große unermeßliche Reiche, das Reich des Lichts und der Finsternis, und zwey Grundwesen, ein Böses und ein Gutes, der Teufel, (Hyle), und Gott, die gleiche Ewigkeit, und beide die Kraft haben, ihnen ähnliche Wesen hervorzubringen. Der Sohn und der heilige Geist sind zwey Wesen, die der gute Gott nach Hervorbringung der Welt erschaffen hat. Der Sohn ist, wie der Vater, von einer Lichtsubstanz, doch viel geringer, als jener, und hat seinen Sitz in der Sonne. Der heilige Geist ist eine noch geringere, aber doch maiestätische Substanz, die in der reinen Luft wohnt, und auf die Körperwelt nüzlichen Einfluß hat.

Nun kommen wir zu der merkwürdigen Streitigkeit, die ungefähr in dem 14ten oder 15ten Jahr des vierten Jahrhunderts über die Trinitätslehre entstand, und sich mit ihren Wirkungen und Folgen über das Morgenland und Abendland auf die entferntesten Zeiten verbreitete. Arius, ein Aeltester zu Alexandrien, gerieth mit seinem Bischof Alexander über dessen Vortrag der Dreyeinigkeitslehre in Widerspruch, weil ihm dieser die Einheit in der Dreyeinig-

keit

keit zu streng zu behaupten, der Verschiedenheit der Personen dadurch zu nahe zu tretten, und den Lehrbegrif des Sabellius einzuführen schien. Die Geschichtschreiber geben zum Theil Alexandern Schuld, daß er mit zu viel Stolz philosophirt, und den Arius wegen seines Beifalls beneidet habe, zum Theil tadeln sie auch die Heftigkeit und die Streitsucht des Arius. Wer einmal weiß, wie leicht sich gelehrten Streitigkeiten Leidenschaften beigesellen, wie die Vorliebe für eine Meinung das stille, sorgfältige Nachdenken hindert, der Widerspruch die Seele erhizt, die Erwartung des Beifalls und die Besorgnis, ihn zu verfehlen, alle Kräfte in Bewegung sezt, und der Eifer, recht zu erhalten, zur Aufbietung aller Mittel reizt, der wird leicht glauben, daß es, wenn auch historische Nachrichten nichts davon sagten, hier eben so werde ergangen seyn. Alexander selbst scheint seiner Meinung nicht recht gewiß gewesen zu seyn, er drückte sich auch nicht so aus, wie es nachher Athanasius und dessen Anhänger thaten. Er schreibt zwar dem Wort und der Weisheit die Ewigkeit zu, nimmt es aber in dem platonischen Sinn, mit dem die Persönlichkeit desselben nicht bestehen kann. Er sagt, es sey zwischen dem Vater und Sohn kein Unterschied, (διαςημα), was abermals als Aufhebung aller persönlichen Verschiedenheit angesehen werden kann. Er nennt die Natur des Eingebohrnen ein Mittelding zwischen der Natur Gottes und der Kreatur, welches vollends ganz unverständlich ist. Arius war in seinen Behauptungen weit bestimmter. Er nahm drey Substanzen an, den Vater, den Sohn und den heiligen

Geist. Der Erste ist Gott, der allein ewig, unbegreiflich und unvergleichbar ist. Der Sohn, der auch das Wort und die Weisheit Gottes genennt wird, ist schlechterdings ein Geschöpf, das, gleich den andern Kreaturen, vor der Schöpfung der übrigen Welt nach dem freyen Willen Gottes aus nichts erschaffen ist. Er ist dem Wesen nach ganz von dem Vater verschieden, also nicht wahrer Gott, und es können ihm also weder göttliche Eigenschaften, noch das göttliche Wesen beigelegt werden. Unterdessen hat er aber doch vorzügliche Gaben von Gott empfangen, weswegen er im uneigentlichen Verstande Gottes Sohn und auch Gott genennt werden kann. In Ansehung des heil. Geistes hat Arius seine Meinung entweder nicht deutlich geäußert, oder man übergieng diesen Lehrpunkt, weil man sich vorzüglich mit dem Sohn Gottes beschäftigte. Seine Anhänger erklärten ihn für ein Geschöpf des Sohnes, und es ist sehr wahrscheinlich, daß auch Arius so gedacht habe, wenn man bedenkt, daß er den Vater allein für den wahren Gott hielt, und behauptete, daß alles durch den Sohn erschaffen worden sey.

Die Streitigkeit erhitzte sich unter beiden Theilen immer mehr, und verbreitete sich in kurzer Zeit über mehrere Provinzen. Arii Lehrbegrif fand nicht nur zu Alexandrien, sondern auch in den benachbarten Landen großen Beifall, viele Bischöffe nahmen ihn an, und der Beitritt des mächtigen Bischofs von Nicomedien, des Eusebius, gereichte ihm besonders zu einer großen Empfehlung. Von der andern Seite

war

war Alexander eben so wenig müßig, sich Anhänger zu erwerben. Er hatte bereits schon ein Schreiben an Arium, und die mit ihm verbundne Geistlichkeit ergehen laßen, und sie darinnen ermahnet, von ihren Irrthümern abzustehen. Da dieses Mittel nichts fruchtete, wurde er nur noch eifriger, und berief eine Kirchenversammlung zu Alexandrien zusammen, bei der beinahe hundert egyptische und libysche Bischöffe zugegen waren. Auf dieser Versammlung waren nun zwar viele Bischöffe, die es mit dem Arius hielten, aber doch behielt Alexander's Parthey die Oberhand, Arius wurde abgesezt, und mit seinen Anhängern in den Kirchenbann gethan. Alexander erließ hierauf ein Schreiben an alle Bischöffe, in denen er ihnen diesen Vorgang meldete, Arii Lehrbegrif ihnen bekannt machte, und sie bat, mit dem Arius keine Kirchengemeinschaft zu unterhalten. Alles dies hatte aber den Erfolg nicht, den man davon erwartete. Arius blieb in der Stadt, es kam zu einer Trennung, und die Arianer hielten besondere gottesdienstliche Versammlungen. Einige Bischöffe gaben dem Alexander Beifall, und versprachen, mit seinem Gegner keine Gemeinschaft zu unterhalten, andre dagegen erklärten sich für den Arius, und baten, ihn wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufzunehmen. Allein die Erbitterung war einmal zu groß, als daß eine Vereinigung zu hoffen war, keine Parthey war zum Nachgeben geneigt, iede wollte die andre ganz unterdrücken, und bald wurden außer den Aegyptischen und Libyschen auch die Morgenländischen Gemeinen darein verwickelt. Die Bischöffe von der

Par-

Parthey des Arius thaten einen neuen Schritt, indem sie in Bithynien eine Synode hielten, und von da aus an alle Bischöffe schrieben, die Gemeinschaft mit Arius zu unterhalten, und den Alexander zur Versöhnung zu bewegen. In dieser Verwirrung der Dinge, wo die Unruhen sich so weit verbreitet hatten, und die Erbitterung der Gemüther so hoch gestiegen war, wo nicht nur die Bischöffe mit den heftigsten Vorwürfen und Beschuldigungen gegen einander zu Feld zogen, sondern auch das Volk daran Antheil zu nehmen anfieng, sich in Partheyen trennte, und den Streit überall mit der gröbsten Unanständigkeit verbreitete, nahm sich endlich Constantin, der Kaiser, der Sache an, und suchte durch sein Ansehen den eingerissenen Zänkereyen und Aergernissen zu steuern. Er schrieb zuerst an die beiden Häupter der uneinigen Partheyen, stellte beiden die Verwirrungen vor, die sie durch ihre gelehrte Streitigkeiten in der Kirche angerichtet hätten, und ermahnte sie, sich mit einander brüderlich zu vertragen. Allein die Erbitterung der Gemüther hinderte einen guten Erfolg, selbst das Ansehen des Bischofs Hosius, der den kaiserlichen Brief überbracht hatte, und die Streitsache zu Alexandrien untersuchte, konnte keine gütliche Vereinigung bewirken. Der Kaiser hielt es also für das dienlichste Mittel, eine allgemeine Kirchenversammlung zu veranstalten, und durch mehrere aus allen Gegenden versammelten Bischöffe den Streit untersuchen und beilegen zu lassen. So kam endlich durch die Zänkereyen der Bischöffe, die der christlichen Verträgsamkeit und Mäßigung ganz vergessen hatten,

und

und durch den Eifer des Kaisers, der durchaus in der Kirche Ruhe haben wollte, im Jahr 325 das berühmte Concilium von 318 Bischöffen zu Nicäa zu Stande, das noch bis izt ein so großes Ansehen unter den Christen behauptet.

§. 115.

Bestimmungen der Trinitätslehre auf den Kirchenversammlungen zu Nicäa und Constantinopel.

Die zu Nicäa versammelten Bischöffe beschäftigten sich zwar nicht allein und ausschließend mit den Streitigkeiten über die Trinitätslehre, aber es war doch ein Hauptgegenstand ihrer Untersuchungen. Arius war selbst zugegen und trug seine Lehre von Christo vor, ward auch darinnen von seinen Anhängern, besonders von dem Bischoff Eusebius von Nicomedien und dessen Parthey unterstüzt. Auf der Seite Alexander's erwarben sich der Bischof Marcellus von Ancyra, und besonders der Diaconus Athanasius, der nachher der Hauptgegner der Arianer wurde, durch ihre Widerlegungen einen vorzüglichen Ruhm. Ihre Geschicklichkeit und Beredsamkeit erhielt zulezt das Uebergewicht, und machten einen solchen Eindruck auf die anwesenden Bischöffe, daß nicht nur alle, die auf dieser Seite waren, standhaft blieben, sondern auch viele von der Gegenparthey übertraten. Aller Einwendungen der Eusebianer ungeachtet wurde beschlos-

beschlossen, daß man drey Personen in dem einigen göttlichen Wesen annehmen und in dem Vortrag der Lehre von Christo behaupten müße, er sey mit dem Vater gleiches Wesens, oder wie es die Griechen ausdrücken, Homoousios. So entstund alsdenn das berühmte Nicänische Glaubensbekenntnis, in dem man, was in den vorigen Zeiten niemals geschehen war, allen Christen eine Formel vorschrieb, die der Prüfestein der Rechtglaubigkeit und das Ziel aller Untersuchungen seyn sollte, und von der sich niemand entfernen durfte, wenn er nicht als ein Kezer behandelt und seines Amts entsezt werden wollte. Wer der eigentliche Verfasser dieser Formel gewesen, ist nicht mit Gewißheit zu bestimmen, da Hosius, Eusebius, Hermogenes, und Athanasius dafür angegeben werden. Eusebius von Cäsareen sagt, er habe zuerst eine Glaubensformel entworfen, die von dem Kaiser und allen Bischöffen wäre gebilligt worden, aber weil das Wort gleiches Wesens nicht darinn enthalten gewesen, so hätten sie die Bischöffe verändert, Zusätze beigefügt, und sie in die gegenwärtige Form gebracht. Auch der eigentliche Urheber des Worts Homoousios ist unbekannt, Eusebius eignet die Ehre dem Kaiser Konstantin selbst zu, Ambrosius erzählt, daß Eusebius von Nicomedien zufällig dazu Anlaß gegeben habe, und Athanasius legt dessen Erfindung den Vätern überhaupt bei. Wir wollen nun das Glaubensbekenntnis selbst anführen, und zur Schonung des Raums die Veränderungen zugleich in Klammern eingeschlossen bemerken, welche auf der

Con-

Constantinopolitanischen Kirchenversammlung damit vorgenommen wurden.

Wir glauben an einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer [des Himmels und der Erde] aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge. Und an einen einigen Herrn Jesum Christum, den Sohn Gottes, den Eingebohrnen, der vom Vater, das ist aus dem Wesen des Vaters erzeugt ist, [den Eingebohrnen, der vom Vater vor Entstehung aller Dinge erzeugt ist,] (Gott von Gott) Licht vom Licht, wahrhaftigen Gott von dem wahrhaftigen Gott, erzeugt, nicht erschaffen, gleiches Wesens mit dem Vater, durch den alles im Himmel und auf Erden erschaffen ist, der um unsers Heils willen herabgekommen, Menschennatur angenommen hat, und Mensch geworden ist, gelitten hat, und auferstanden ist am dritten Tage, und aufgefahren gen Himmel, von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten. Und an den heiligen Geist, [an den heiligen Geist, den Herrn, der lebendig macht, der von dem Vater ausgeht, der mit dem Vater und Sohn zugleich angebetet und verehret wird, und durch die Propheten geredet hat.] Hierauf folgt dann das Verdammungsurtheil der Arianischen Lehrsätze, das man aber in der Folge weggelassen hat. Diejenigen aber, die vorgeben, es war eine Zeit, da er nicht war, er war nicht, ehe er gezeuget wurde, er ward aus nichts erschaffen, oder glauben, er sey aus einer andern Substanz oder Wesen entstanden, oder der Sohn Gottes sey erschaffen, wandelbar und veränderlich,

diese

diese verdammt die catholische und apostolische Kirche.

Die Hauptsache des zu Nicäa gegen die Arianer festgesezten Lehrbegrifs besteht also darinnen, daß der Sohn vor der Entstehung der Welt oder von Ewigkeit gezeugt, aus dem Wesen des Vaters erzeugt, und folglich auch mit dem Vater gleiches Wesens sey. Damit hängt sodann die Lehre, daß drey verschiedene Personen in dem einen ungetheilten göttlichen Wesen sind, unmittelbar zusammen, wenn es gleich in dem Bekenntnis selbst nicht gerade mit diesen Worten ausgedrückt ist. Hiebei ist es überaus nöthig, die Begriffe gehörig zu bestimmen, die man mit den Worten, Wesen, Substanz und Person zu verbinden hat, da in Rücksicht auf sie unter den Lehrern so viel Unbestimmtheit und Dunkelheit herrscht. Wesen kann so viel als das Seyn, die Wirklichkeit, bedeuten, und ist dann dem, was blos möglich ist, oder nur in unserm Verstand gedacht wird, entgegen gesezt. Da wäre also das Wesen Gottes nichts anders, als sein wirkliches Daseyn, im Gegensaz der bloßen Möglichkeit, oder auch eines blos ideellen Daseyns. Wesen kann ferner das bezeichnen, was für sich und abgesondert da ist, und in keinem andern Dinge sein Daseyn hat, wie es bei zufälligen Eigenschaften der Fall ist. In diesem Sinne haben manche gegen den Sabellius drey Wesen angenommen, eine Sprache, die ganz unrichtig und unzuläßig ist. Wesen kann endlich auch die nothwendigen Eigenschaften bedeuten, die die Natur irgend einer Sache ausmachen, im Gegensaz

gensatz der zufälligen Eigenschaften derselben. So sagt Athanasius: Das Wesen bedeutet das Gemeinschaftliche, wenn etwas dem Wesen eigen ist, so ist dies allen Hypostasen, die zu diesem Wesen gehören, gemein; und an einem andern Ort: Gemeinschaftlich ist das Wesen, die Ewigkeit, die Macht, Güte, Weisheit und Gerechtigkeit. Der Vater, der Sohn und der h. Geist haben alles gemeinschaftlich, außer nur nicht, was ieder Person eigen ist. Dem Vater ist es eigen, ungezeugt, dem Sohn, gezeugt zu seyn, und dem heil. Geist, auszugehen. Eben so sagt Theodoret in seinem Dialog: Was von der göttlichen Natur gesagt wird, das ist dem Vater, Sohn und h. Geist gemeinschaftlich, als: Gott, Herr, Schöpfer, Allmächtiger, und dergleichen. Es ist nun wol am besten, sich dabei an Athanasii Erklärung zu halten, da er in diese Streitigkeit mit verflochten war, und also am besten wissen muste, was man sich unter diesem Begriff dachte, aber man sieht auch zugleich, wie leicht diese Verschiedenheit der Begriffe neuen Anlaß zum Streit geben konnte.

Die nemliche Vieldeutigkeit klebt auch dem Wort Hypostasis an, da es sowol das Wesen, als die Person, bedeuten kann, und sodann auch die Formeln verschieden ausfallen müßen, ie nachdem man es in dem ersten oder lezterem Sinne nimmt. Vor der Kirchenversammlung zu Nicäa wurde es von den angesehensten Lehrern in diesem doppelten Verstand gebraucht, und da zu Nicäa, wo diese Worte blos in der Verdammungsformel vorkommen, nichts darüber be-

bestimmt wurde, so gebrauchte man es auch nachher als gleichgeltend mit Wesen, man muste also behaupten, es ist nur eine Hypostase, ein Wesen, eine Substanz. Andere aber nahmen das Wort für Person, und sagten, es sind drey Hypostasen, oder drey Personen. Diese warfen auf iene den Verdacht sabellianischer Meinungen, und ienen schienen diese arianisch gesinnt zu seyn, und die Ungleichheit der Personen damit einführen zu wollen. Die Abendländer nahmen die Redensart: drey Hypostasen gar nicht an, weil sie (ὑποςασις und ουσια) Hypostase und Wesen durch Substanz übersetzten und für gleichbedeutend hielten. Sie wählten dafür das Wort Person, und am Ende ahmten ihnen die Griechen darinnen nach. Dennoch wurde darüber zu Alexandrien eine Synode gehalten, und darinnen beschlossen, daß man beide Redensarten gelten lassen, und sich mit Vermeidung alles Wortstreits für rechtglaubige Christen erkennen sollte.

Noch größere Gährungen erregte das in das Symbolum eingerückte neue Wort Homoousios (gleiches Wesens), das nicht nur den Arianern durchaus mißfiel, sondern auch vou den Rechtglaubigen nicht durchgehends gebilligt wurde. Es wird dieses Wort sonst von einer Gleichheit der Gattung gebraucht. Aristoteles sagte von den Sternen, daß sie gleiches Wesens seyen; und Chrysostomus von der Eva, daß sie gleiches Wesens mit Adam sey. Auch von Christo wurde gesagt, daß er als Mensch gleiches Wesen mit uns habe. Man besorgte also eines Theils, man

möchte

möchte das göttliche Wesen, das doch ein einziges ist, als eine Gattung ansehen, zu der sich die göttlichen Personen eben so verhielten, wie sich drey Menschen zur Menschheit verhalten, und andern Theils, man möchte dadurch auf Sabellianische Meinungen geleitet werden. Dennoch wurde dies Wort auf dem Concil gewählet, und es blieb auch das stete Unterscheidungszeichen zwischen den Rechtglaubigen und Arianern, und den Leztern so verhaßt, daß sie es in allen ihren Bekenntnissen mit äußerster Sorgfalt zu vermeiden und in ihren Synoden zu verwerfen suchten, aber eben deswegen ihren Gegnern um so angenehmer und wichtiger. Was die Nicänischen Bischöffe eigentlich damit ausdrücken wollten, das müßen wir aus ihren eignen Erklärungen darüber lernen. Eusebius von Cäsarien sagt: Nachdem man das Wort gleiches Wesens sorgfältig untersucht habe, sey man darüber eins worden, daß es nicht auf eine körperliche Art, noch so, wie es von sterblichen lebendigen Kreaturen gesagt werden kann, noch von einer Trennung oder Absonderung, noch von einer Entfernung von dem Wesen und der Kraft des Vaters zu verstehen sey, weil alle diese Begriffe mit der ungezeugten Natur des Vaters nicht bestehen können, sondern der Ausdruck gleiches Wesens sey so zu nehmen, daß der Sohn schlechterdings keine Gleichheit mit den Kreaturen, die gezeugt werden, habe, daß er allein dem Vater auf alle Weise gleich sey, aus keiner andern Substanz oder Wesen, sondern allein aus dem Wesen des Vaters. Eben so warnt Athanasius (de decret. S. Nicaeni §. 24), daß man alle körperli-

che Begriffe dabei vermeiden solle. Denn so wie die Wörter Sohn, gezeugt nicht so wie bei Menschen, sondern wie es Gott anständig sey, genommen würden, so müße man sich auch bei Homoousios durch keine sinnliche Vorstellungen verleiten lassen, an Theilungen und Trennungen zu denken, sondern sich dabei, wie es bei geistigen Dingen statt haben könne, Einheit des Wesens und Einheit des Lichts gedenken. Man behauptete also mit dieser Formel eigentlich gegen die Arianer, daß der Sohn nicht aus Nichts, nicht aus einem andern Wesen, sondern aus dem Wesen des Vaters seinen Ursprung habe, und folglich mit dem Vater ein Wesen der Zahl nach besitze. — Auf diesen Erklärungen beruhen nun die weitern Untersuchungen, die man über den Unterschied der drey Personen und deren Unterscheidungsmerkmale anstellte, und die Bestimmungen, die man darüber festsezte. Wo ein wahrer Unterschied unter Dingeu statt finden soll, da muß in dem einen etwas seyn, was in dem andern nicht ist, weil außerdem keine Verschiedenheit gedacht werden kann. Nun durfte man nicht annehmen, daß irgend eine göttliche Vollkommenheit diesen Unterschied ausmache, und der einen oder andern Person mangle, weil sonst der Begrif der wahren Gottheit damit verlohren gegangen wäre. Man nahm also gewiße Verhältnisse an, die in gewißen Handlungen der göttlichen Personen ihren Grund haben sollten. Diese persönliche Handlungen waren die Zeugung, (generatio activa), das Verhältnis des Vaters gegen den Sohn, und die Aushauchung, (spiratio), das Verhältnis des Vaters und Sohns

gegen den heil. Geist. Daraus leitete man weiter persönliche Eigenschaften oder Charaktere ab, die den reellen innern Unterschied der Personen ausmachen sollten. Der persönliche Charakter des Vaters ist, daß er ungezeugt ist, des Sohns, daß er gezeugt ist, und des h. Geistes, daß er vom Vater, und wie man später hinzusezte, von dem Sohn ausgehet.

Die gröste Schwierigkeit dabei ist nun, diese Redensarten theils aus der Schrift zu rechtfertigen, theils so zu erklären, daß sie von dem Verstand gefaßt, und mit der Würde und Maiestät Gottes vereinigt werden können. Man berief sich dabei wol auf die Stelle im zweyten Psalm, allein wir haben oben gezeigt, wie wenig darinn ein Beweis für die ewige Zeugung zu finden sey. Man bezog sich auf die Benennung Sohn Gottes, allein es hat seine eigne Schwierigkeiten, dieses menschliche Verhältnis auf Gott anzuwenden, da man nach den eignen Worten Athanasii nichts körperliches, keine Trennung, kein Leiden dabei denken soll, und da in dem Wort Zeugung immer ein Anfang des Daseyns, oder wie andere wollen, der besondern Art der Subsistenz liegt, und diese Handlung sich mit dem Begrif der Ewigkeit nicht vereinigen lassen will. Man führte Mich. 5, 2. an, wo doch nur gesagt wird, daß der neue Heerführer aus dem alten königlichen Hause abstammen würde. Eben so wenig war man im Stand, von dieser Zeugung einen deutlichen Begrif anzugeben, man ließ es immer nur bei Verneinungen bewenden, die

das angaben, was man nicht dabei denken sollte, aber die wahre Art der Vorstellung selbst nicht bestimmten. Eusebius von Cäsarien sagte, der Sohn sey nicht durch einen Affect, wie er bei körperlichen Dingen statt finden, noch durch eine Theilung oder Trennung aus dem Vater vorhanden, denn die immaterielle geistige Natur Gottes lasse eine solche körperliche Handlung nicht zu, sondern es müße auf eine göttliche unaussprechliche Art verstanden werden, welche er aber nicht weiter zu erklären wußte.

Billig muß man sich wundern, daß in Ansehung des h. Geistes auf diesem Concil nichts weiter festgesezt wurde, als blos dies, wir glauben an den heiligen Geist, da doch des Arius irrige Meinungen sich auch auf den heil. Geist erstreckten. Dieses Stillschweigen läßt sich aber daraus erklären, daß man sich damals wegen der Zeitumstände hauptsächlich mit der Gottheit des Sohns beschäftigte, und über die Persönlichkeit und das Verhältnis des Geistes noch nicht gehörig nachgedacht hatte. Die vornicänischen Väter hielten zwar den Geist für etwas Göttliches und für einen Gegenstand der Verehrung, aber nur für eine Kraft Gottes, für einen Ausfluß der Gottheit, der von ihr wie ein Sonnenstral ausgehe, ordneten ihn unter den Sohn, und legten ihm keine eigne Persönlichkeit bei. Diese Vorstellungen herrschen im Justin, Athenagoras und Tatian, und manche vermischen auch den Logos, die Weisheit und den Geist Gottes mit einander, indeß andre, z. E. Irenäus, sie deutlich von einander unterscheiden. Ganz sinn-

sinnlich drückt sich Tertullian in seiner Apologie darüber aus. Dieser Stral Gottes fiel in eine Jungfrau, wurde in ihr als Fleisch gebildet, und als ein von Gott gesandter Mensch gebohren. Das Fleisch, mit dem Geist verbunden, wird ernähret, wächst, lehrt, wirkt und ist Christus. In dem Evangelio an die Hebräer wurde der h. Geist ebenfalls die Mutter Christi genennet. Origenes war der erste, der sich in der Mitte des dritten Jahrhunderts hauptsächlich mit dem h. Geist beschäftigte, und ihm den Namen einer Hypostase beilegte. Er wirft in seinem Commentar über Johannis erstes Kapitel die Frage auf, ob denn, da alles durch den Logos geschaffen ist, auch der h. Geist von ihm geschaffen sey, und führt zu deren Beantwortung dreyerlei Meinungen an. „Wer behauptet, der Geist sey erzeugt, und zugibt, daß alles durch ihn geschaffen sey, der muß nothwendig annehmen, daß der heil. Geist durch den Logos entstanden, da der Logos älter ist, als er. Wer aber nicht annehmen will, daß der Geist durch Christum geschaffen sey, der muß ihn ungeschaffen nennen, wenn er anders diese Stelle als Wahrheit annimmt. Es gibt noch außer diesen beiden einen Dritten, (damit meint er wol den Noetum) der lehrt, daß der heil. Geist kein eignes Wesen habe, das vom Vater und Sohn verschieden sey. Da wir nun, schließt er endlich, überzeugt sind, daß der Vater, Sohn und heil. Geist drey Hypostasen sind, und glauben, daß keiner, als der Vater, unerschaffen ist, so müßen wir auch als fromm und wahr annehmen, da alles durch den Logos er-

schaffen ist, daß der h. Geist in der Ordnung vortreflicher ist, als alles, was von dem Vater durch den Sohn geschaffen ist. Vielleicht ist das auch die Ursache, warum er nicht auch der Sohn Gottes genennt wird, weil allein der Eingebohrne von Anfang her die Natur des Sohns hat, deren der heil. Geist zu bedürfen scheint, da er dieser Hypostase dient, nicht nur blos um zu seyn, sondern auch um weise, vernünftig und gerecht zu seyn, und alles, was ihm zu wissen nöthig ist, zu erlangen, durch Theilnahme der Einsichten, die wir vorher Christo beigelegt haben. „Novatian ordnet den Paraclet unter Christum, Tertullian sieht ihn als den dritten Grad vom Vater an, und auch Basilius sagt, daß der Geist an Würde und Ordnung geringer, als der Sohn, sey, doch aber keine andere Natur habe. Noch immer blieben indessen diese Speculationen blos unter den Gelehrten, und das gemeine Volk nahm keinen Antheil daran, aber mit der Zeit wurden sie auch diesem mitgetheilt, und dadurch die Verwirrung und Streitsucht nur allgemeiner ausgebreitet. Dazu gab der Widerspruch des Sabellius und nachher des Arius den ersten Anlaß, wenn gleich dieser Streit erst nach dem Concil zu Nicäa durch den Macedonius in seiner ganzen Heftigkeit ausbrach. Athanasius hatte wol schon bei sich über die Gottheit des heil. Geistes entschieden, aber ihm war es doch vorerst mehr um die Gottheit des Sohns und deren Vertheidigung zu thun, bis ihn endlich die Umstände nöthigten, auch darüber seine Meinung zu äußern.

So

So strenge Constantin anfangs mit den Arianern verfuhr, und alle Bischöffe, die es mit ihnen hielten, absetzte und verwies, so änderte er doch nach wenigen Jahren seine Gesinnungen, und rief die verbannten Bischöffe mit gnädigen Ausdrücken wieder zurück, und Athanasius, der mit eben so viel Einsicht, als Eifer an der Spitze der Anhänger des nicänischen Concils stand, wurde dagegen nach Gallien verwiesen. Die Verbitterung und das Bestreben, einander durch Concilienschlüße und kaiserliche Befehle zu verdrängen und zu unterdrücken, dauerte immer fort, unter dem Constantius kam die Arianische Parthey empor und erhielt einen entschiednen Sieg über ihre Gegner, bis endlich unter der Regierung Gratiani und Theodosii, die dem Lehrbegrif des Athanasius mit vielem Eifer zugethan waren, die Arianer in den Ländern des römischen Reichs unterdrückt und die Streitigkeiten dadurch geendiget wurden.

Die Arianer selbst waren unter sich nicht in allen Lehrpuncten einig, und so viel sie auch Glaubensformeln entwarfen, so waren diese doch immer am Umfang und Inhalt von einander verschieden. Die reinen Arianer, welche auch Aetianer, Eunomianer, Anomäer und Exukontianer heißen, hielten sich genau an Arii Lehrbegrif, und behaupteten, daß der Sohn nicht aus dem Wesen des Vaters erzeugt, sondern aus Nichts hervorgebracht, und ihm ganz ungleich, mit einem Wort das edelste Geschöpf sey, doch drückten sich selbst unter ihnen manche härter, manche gelinder aus. An ihrer Spitze standen damals

mals Aetius, Eudoxius, Eunomius und Akacius. Von ihnen sind die halben Arianer ganz unterschieden, da sie im Grunde eben das lehrten, was zu Nicäa festgesezt worden war, nur aber das Wort Homousios verwarfen, dem Sohn blos eine Aehnlichkeit des Wesens mit dem Vater beilegten, und eine Ungleichheit und Subordination der göttlichen Personen behaupteten. Was ihnen den meisten Haß zuzog, war, daß sie so lange die kirchliche Gemeinschaft mit den Arianern unterhielten und mit ihnen gemeinschaftlich den Athanasius verfolgten; in der Folge aber machten sie unter dem Basilius von Ancyra eine eigene Parthey, und erwiesen sich eben so geschäftig, die Arianer zu unterdrucken, bis sie sich endlich ganz mit den Rechtglaubigen vereinigten.

Marcellus von Ankyra, der auf dem Nicänischen Concil eine so bedeutende Rolle gespielt hatte, und nachher den Arianer Asterius zu widerlegen suchte, hatte das Schicksal mehrerer Bestreiter des Arianischen Lehrbegrifs, daß er in den Verdacht der entgegengesezten Irrthümer fiel, und bald für einen Sabellianer, bald gar für einen Samosatenianer gehalten wurde. Er selbst widerspricht es durchaus, daß er ein Sabellianer sey, insofern dieser blos Verhältnisse und Namen in der Gottheit annehme, und eben so wenig stimmen seine Lehrsätze zu den Meinungen des Paulus von Samosata. So viel sich aus den Bruchstücken seines Buchs gegen Asterius erkennen läßt, so unterschied er unter dem Logos und dem Sohn Gottes. Den Logos hielt er für die ewige

Kraft

Kraft, den Verstand, die Weisheit Gottes, die in Gott sey, so wie der Mensch durch seinen Verstand alles überlege und ausführe, die aber keine im Arianischen Sinn von Gott getrennte Hypostase, sondern in der Hypostase der Gottheit vorhanden sey. Der Sohn Gottes hingegen sey der Heiland, mit dem sich jener Logos vereinigt hat, und auf diesen sey die Benennung Erstgebohrner, Eingebohrner, so wie auch die Zeugung zu beziehen. Diese Vereinigung sey zu der von Gott bestimmten Zeit der Oeconomie erfolgt, der Logos werde aber nach Ausführung des göttlichen Rathschlusses diese Oeconomie wieder verlassen, und in Gott zurückkehren, um das zu seyn, was er von Ewigkeit war, nemlich der Logos Gottes, oder Gott. Auch dem Geist schreibt er die Ewigkeit und ein Ausgehen vom Vater und Sohn, aber keine eigne Hypostase, so wie sie die Arianer behaupteten, zu, da er der Gottheit eine ungetrennte Einheit beilegt, die sich ohne Absonderung in die Dreyheit erweitert oder ausgedehnt habe, da er ausdrücklich sagt, es sey unmöglich, daß drey Hypostasen mit einer Einheit vereinigt werden könnten, wo sie nicht von ihr ihren Ursprung hätten, wo sich nicht die unzertrennte Einheit zur Dreyheit erweitert hätte. Man erkennt in diesen Lehrmeinungen leicht die Vorstellungen wieder, die sich manche Kirchenväter des zweiten Jahrhunderts von der Trinität gemacht hatten, die aber in diesen Zeiten nicht mehr für richtig und rechtglaubig gehalten wurden. Um so mehr sind die günstigen Urtheile zu bewundern, die der Bischof, Julius, Athanasius, und die Kirchenversammlungen zu Rom

und

und Sardica unter die Marcellischen Lehren fällten, wenn dies anders nicht mit davon eine Folge ist, daß sie die fein abgewogenen Ausdrücke des Marcellus nud seiner Anhänger zu Ancyra nicht mit genugsamen Scharfsinn entwickelten, also auch den eigentlichen Sinn seiner Meinung nicht faßten. In der That ist der Unterschied zwischen der Lehre Marcelli und Photins so groß nicht, daß man nicht in dem Leztern den Schüler des Erstern erkennen sollte, obgleich nicht zu laugnen ist, daß Photin viel weiter gieng, und seine Meinungen mit mehr Kühnheit und Anmassung vortrug.

Dieser neue Gegner der Trinitätslehre, Photin, war Bischof zu Sirmich in Illyrien, ein Mann von großen Gaben und einer vorzüglichen Beredsamkeit, und trug ungefähr im Jahr 341 die Lehre vor, daß es in der Gottheit nur eine Person, der Vater, sey, daß das Wort Gottes, dessen in der heil. Schrift gedacht wird, schlechterdings keine Substanz oder Person, noch auch vom Vater gezeugt sey, da bei Gott keine Zeugung statt finden könne. Das Wort sey eigentlich der Verstand Gottes, (eine Kraft in Gott) zugleich aber auch der Grund aller Wirkungen außer Gott, und werde daher auch wol Gott genennet. Jesus Christus sey ein bloßer Mensch, der erst mit seiner Geburt zu seyn angefangen habe, und dem vor derselben kein anderes Daseyn, als in der Vorhersehung, beigelegt werden könne. Doch aber habe er einen besondern Einfluß göttlicher Wirkungen (die Einwohnung des Worts) empfangen,

durch den er Wunder gethan, und darum habe ihn Gott an Kindesstatt angenommen, und darum könne er auch der Sohn Gottes und Gott genennet werden. Auch der h. Geist sey keine Person, sondern eine Kraft Gottes. Dieser Angrif machte unter allen christlichen Partheyen ein großes Aufsehen, selbst die Bischöffe zu Antiochien, die unter die halben Arianer gehörten, waren die Ersten, die seinen Lehrbegrif verdammten. Die Rechtglaubigen thaten das nemliche auf einer Versammlung zn Mailand. Endlich wurde auf einer Versammlung zu Sirmich seine Lehre abermal verworfen, und er zur Absetzung und Landesverweisung verurtheilt. Er wendete sich hierauf an den Kaiser, mit der Bitte, ihm eine öffentliche Vertheidigung seiner Lehrsätze zuzugestehen, und erhielt auch die Gewährung seines Verlangens. Basilius von Ancyra, der nachmalige Anführer der halben Arianer, ward auch zu seinem Gegner bestimmt, erhielt aber den Sieg, und Photinus mußte die Stadt verlassen. Er ward zwar von Julian wieder zurückberufen, aber von dessen Nachfolger so gleich wieder vertrieben, ohne daß er mehr zu seiner Gemeine zurückkehren durfte.

Zu diesen Unruhen gesellten sich um eben diese Zeit neue Zerrüttungen, die den Bischof Macedonius zu Constantinopel zum Urheber hatten. Nach dem Tode Alexanders waren die Stimmen zwischen ihm nnd dem Aeltesten, Paul, getheilt, die Freunde der nicänischen Formel begünstigten den Paul, und die Arianer oder Eusebianer den Macedonius. Der Kaiser Constantius, der

nicht

nicht dabei befragt worden war, ward über die Besetzung unwillig, sezte ihn wieder ab, und übertrug die Stelle dem Eusebius von Nicomedien. Nach dessen Tod sezt die rechtglaubige Parthey abermal den Bischof Paul ein, die eusebianische hingegen weiht den Macedonius zum Bischof. Constantius, abermal mit dieser Wahl unzufrieden, veriagt den Bischof Paul aus der Stadt, und versagt auch dem Macedonius die Bestättigung, bis Paul es wagt, ohne des Kaisers Willen in die Stadt zurückzukehren, worauf er diesen mit vielem Blutvergießen abermals fortschafft, und den Macedonius als Bischof einsezt. Er mußte aber auf das Verlangen des Constans noch einmal weichen, bis er nach dessen Tod wieder zur bischöflichen Würde gelangte, und, durch die kaiserliche Gewogenheit unterstüzt, die Bekenner drr Nicänischen Formel zu verfolgen anfieng. Bald darauf vereinigte er sich mit dem Anführer der halben Arianer, Basilius von Ancyra, lud aber dadurch einen solchen bittern Haß der Arianischen Bischöffe auf sich, daß sich diese zu Constantinopel versammelten, und ihn nebst andern halbarianischen Bischöffen absezten, worauf sein baldiger Tod erfolgte. Ihre Lehrmeinungen bestunden darinnen, daß sie gemeinschaftlich läugneten, daß der h. Geist eine Person der Dreyeinigkeit sey; darinnen aber waren sie verschieden, daß einige die Persönlichkeit des Geistes nicht laugneten, aber ihn für eine von dem Vater durch den Sohn erschaffene, mithin beiden untergeordnete Hypostase erklärten, andere hingegen die Persönlichkeit ihm absprachen, und ihn für eine Kraft Gottes ansahen.

Diese

Diese Behauptungen erregten den Eifer der Bischöffe, sich mit allem Ernst zu widersetzen, und Athanasius, Basilius der Groſze, Gregorius von Nyssa und Nazianz thaten sich besonders durch die Bestreitung der macedonischen Lehrsätze hervor. Es war auch die Hauptabsicht der zweiten allgemeinen Kirchenversammlung zu Constantinopel im Jahr 381., diese Streitigkeiten, die damals gerade die erheblichsten waren, beizulegen. Kaiser Theodosius glaubte diesen Endzweck um so leichter zu erreichen, da sie ia von den Rechtglaubigen nicht viel unterschieden wären, und berief deswegen viele Bischöffe dieser Parthey zu der Versammlung, allein der Versuch blieb wider Vermuthen fruchtlos, und sie erklärten sich, eher den Arianischen, als den Nicänischen Lehrbegrif anzunehmen. Man muste es also dabei bewenden lassen, bei dem Artikel von dem h. Geist die Zusätze zu machen, die wir oben angeführet haben, und die sich alle auf macedonische Meinungen beziehen, und durch ausdrückliche Verdammungsformeln ihrer Lehre zu widersprechen. In der Folge wurden in der groſzen Friedensversammlung zu Constantinopel, wo sich alle Partheyen vereinigen sollten, alle verdammet, die nicht Homousiasten waren, und unter den übrigen ketzerischen Partheyen, gegen die der Kaiser so scharfe Gesetze gemacht hatte, ausdrücklich auch die Macedonianer genannt, was freylich für den Verfolgungsgeist eine erwünschte Gelegenheit war, dem Haſz gegen anders Denkende alles zu erlauben. Athanasius gieng auch in diesem Streit den sichersten Weg, die Gottheit und Consubstantialität des h. Geistes zu erweisen,

sen, indem er sich in keine Speculationen einließ, sondern blos bei den Worten der Schrift blieb, und aus derselben seine Beweise hernahm? Er stellte blos den Grundsaz auf, wie der Sohn wegen seiner Eigenheit mit dem Vater kein Geschöpf seyn kann, so kann auch der Geist wegen seiner Eigenheit mit dem Sohn kein Geschöpf seyn. Seine Mitstreiter giengen aber weiter, und verwickelten sich dadurch, wie es in diesem Falle iederzeit ergangen ist, in Fragen und Schwierigkeiten, die sie nicht immer mit Vorsicht und Glück zu beantworten wusten. Sie ließen sich darauf ein, warum denn der Geist nicht der Sohn sey, und was für ein Unterschied unter der Zeugung des Sohns und dem Ausgang des h. Geistes statt finde. In diese Tiefen hätte man sich nie verirren sollen, da ia niemand in das Innere der Gottheit eindringen, und die innern Verhältnisse derselben erforschen kann. Gregor von Nazianz antwortete ganz gut, daß der Unterschied des Verhältnisses, den man aber nicht weiter angeben könne, die Ursache sey, warum der Geist nicht der Sohn wäre, und gab den weisen Rath, daß man nicht ängstlich darüber nachforschen sollte. Gregor von Nyssa gieng darinn weiter, und sagte, der Sohn heißt darum Sohn, weil er unmittelbar vom Vater erzeugt ist, von dem h. Geist, wird gesagt, daß er ausgehe, weil er mittelbar, das heißt, durch den Sohn von dem Vater sein Wesen habe. Diese Unterscheidung gefiel den Griechen so wohl, daß sie dieselbe (αμεσως und εμμεσως) beständig beibehielten. Im Occident hielt man sich dagegen an die Erklärung Augustins, die um vieles

undeut-

undeutlicher ist, und nur wegen des Ansehens dieses Mannes Beifall finden konnte. Dieser unterschied unter erzeugt und gegeben, und sagte: Der Geist ist vom Vater, nicht als erzeugt, sondern als gegeben, womit sich schwer ein richtiger Begrif verbinden läßt, wenn man nicht mit ihm die Gaben des Geistes mit ihrem Urheber vermengen will. In der Folge kam noch der Streit hinzu, ob der heil. Geist allein vom Vater, oder vom Vater und auch zugleich von dem Sohn ausgehe, wovon Ersteres die Griechen, Lezteres die Lateiner behaupteten. Nun ist zwar nicht zu laugnen, daß in griechischen Vätern einzelne Stellen vorkommen, worauf die Lateiner ihren Lehrsatz gründen konnten, daß z. B. Athanasius sagt: der Sohn ist die Quelle des h. Geistes, oder auch, der Geist empfängt alles von dem Sohn; daß Epiphanius die Worte gebraucht, der Sohn wird aus Gott geglaubt, der Geist aus Christo oder von beiden; daß Cyrill die Formeln hat, der heil. Geist ist aus dem Vater durch den Sohn, oder ausgegossen vom Vater durch den Sohn, und daß Gregor sich ausdrückt, von dem h. Geist wird gesagt, daß er vom Vater und des Sohnes Geist sey. Allein man muß diese Ausdrücke nicht nach der Schärfe, sondern nach den Bedürfnissen des damaligen Zeitalters verstehen, wo man im Widerspruch gegen die Arianer nur die Gleichheit des Wesens mit dem Sohn für den h. Geist erringen, keineswegs aber behaupten wollte, daß er das Wesen vom Sohn habe, da selbst Cyrill ausdrücklich sagt: der h. Geist hat sein Daseyn nicht durch den Sohn, sondern gehet vom Vater aus, wir nennen

ihn aber den eignen Geist des Sohns. Die Griechen hatten überdies die Entscheidung des Constantinopolitanischen Concils vor sich, wo ausdrücklich nur des Ausgangs vom Vater gedacht wurde, und wußten die Stellen, die man ihnen entgegen sezte, sehr geschickt blos von der äußern Sendung vom Vater und Sohn zu erklären, so daß keine Vereinigung über diesen Punkt zu erwarten war, vielmehr zulezt, da man in Spanien angefangen hatte, zu den Worten, der vom Vater ausgehet, und von dem Sohn, hinzusetzen (nach dem Ausdruck der Griechen das Symbolum zu verfälschen) und die Lateiner nach Augustin diesen Zusatz billigten, aufnahmen und vertheidigten, eine gänzliche Trennung der lateinischen und griechischen Kirche erfolgte, die noch bis itzt fortdauert.

Es ist freylich zu bedauern, daß diese Streitigkeiten für die Aufklärung der strittigen Sätze so wenig Gewinn brachten, daß sie die Mäßigung und Bescheidenheit im Urtheilen so gar nicht beförderten, und immer nur der Vorwand des persönlichen Hasses, des Eigendünkels und der Rechthaberey, zugleich aber der Anlaß zur Intoleranz und politischer Verfolgung waren. Es ist aber der gewöhnliche Gang, den alle Streitigkeiten nehmen, die man über unerklärbare Gegenstände führt, daß man desto eifriger und hartnäckiger wird, ie weniger man sich deutlich zu erklären im Stande ist. Man darf sich also nicht wundern, daß es in diesen Zeiten, wo man die Begriffe noch so wenig geläutert, und den Sinn der Schriftstellen noch so wenig bestimmt hatte, noch leichter in unfrucht-

unfruchtbare Zänkerey ausartete. Immerhin möchte man über die Natur des heil. Geistes nachgedacht und speculirt haben, wenn man nur seine Hypethesen andern nicht als Glaubensvorschrift aufgedrungen, und davon Gelegenheit zur Verketzerung und Verfolgung andrer genommen hätte. So wenig man es einem Justinus, Athenagoras und Tatian zu verwehren suchte, daß sie sich den h. Geist als einen Ausfluß der Gottheit vorstellten, oder dem Origenes, daß er ihn als ein Geschöpf des Sohnes dachte, eben so wenig war es nachfolgenden Lehrern übel zu nehmen, wenn sie ihn als eine Hypostase ansahen, die mit dem Vater und Sohn den einigen Gott ausmache, oder einerlei Wesen besitze. Man könnte, da das Wesen der Gottheit einzig seyn muß, allerdings behaupten, daß auch der Geist, eben so wie der Sohn, aus dem Wesen des Vaters seyn müße, um nicht, wie sich die Constantinopolitaner ausdrückten, etwas fremdartiges, erschaffenes, aus einer ganz andern Natur bestehendes in die ewige Gottheit einzuführen. Wollte man über die Entstehungsart des h. Geistes, und derer Verschiedenheit von der Zeugung des Sohns weiter nachgrübeln, so mochte man immer nach damaligen exegetischen Einsichten den Ansdruck (ευπορευεσϑαι) Ausgehen, davon gebrauchen, und unter dem unmittelbaren Ausgang, der Zeugung des Sohns, und dem mittelbaren des h. Geistes einen Unterschied annehmen. Obgleich die heilige Schrift nirgends sagt, daß der h. Geist von dem Sohn ausgehe, so konnten doch theils die biblischen Ausdrücke, daß er auch der Geist des Sohnes genennt

wird, theils die Betrachtung, daß doch der h. Geist, wenn er zur Gottheit gehöret, nicht blos in einem Verhältnis gegen den Vater, sondern auch gegen den Sohn stehen müße, dahin leiten, auch eine Procession desselben von dem Sohne anzunehmen. Nur hätte man solche Philosopheme immer als menschliche Gedanken und Hypothesen ansehen, deren Prüfung, Annehmung oder Verwerfung iedem frei stellen, Resultate der Speculation nicht zum allgemeinen Glauben aufdringen, und es niemand verargen, oder ihn deswegen verketzern sollen, wenn er diesen Meinungen nicht beipflichten, sondern sich in seiner Einfalt blos an die biblischen Lehren halten wollte, daß der Geist Gottes göttliche Würde besitze, und von Gott zu dem Geschäfte der Verbesserung und Heiligung der Menschen bestimmt sey.

Wie schwer es war, die Lehre von der Dreyeinigkeit so vorzutragen, daß die Einheit des göttlichen Wesens dabei unverlezt blieb, und die Vorstellung einer aus drey Göttern bestehenden Versammlung ausgeschlossen wurde, lehren nicht nur die Klagen der Arianer, die es überall behaupteten, daß dadurch der Tritheismus eingeführt würde, sondern auch der Erfolg, daß selbst Männer, denen es nicht an Gelehrsamkeit und Scharfsinn fehlte, wirklich in diesen Irrthum verfieley. Nach dem Gregorius Abulpharagius war Johannes Ascosnages, ein Syrischer Monophysit der Erste, der sagte, ich zähle in der Dreyeinigkeit nach der Zahl der Personen die Naturen, Wesen und Gottheiten. Nach dessen Tode kamen

kamen seine Erklärungen darüber in die Hände des Alexandrinischen Grammatikers Johannes Philoponus, der nicht nur dieser Meinung beitrat, sondern auch ein eignes Buch darüber schrieb, das aber nebst seinem Urheber von den Alexandrinern verdammt wurde. So wie es scheint, verwechselte er die Begriffe von Wesen und Natur, unter denen man bisher die gemeinschaftliche Natur der Personen der Trinität verstanden hatte, mit der Erklärung, die Aristoteles von dem Wesen festsezte, daß es nemlich eine besondere individuelle Substanz sey, nennte daher die einzelnen Personen Wesen, und eignete auch ieder ein besonderes Wesen zu. Er lehrte zwar auch, daß sie eine gemeinschaftliche Substanz oder Wesen besäßen, nicht aber in dem Sinn der Rechtglaubigen, sondern weil er die Gottheit als ein bloßes Abstraktum betrachtete, das nicht der Zahl, sondern blos der Art nach, diesen drey besondern Substanzen zukäme, so wie die Menschheit allen Menschen eigen ist. Diese Behauptung ist der Lehre von der Einheit Gottes, die Vernunft und Schrift mit gleicher Deutlichkeit lehrt, zu sehr entgegen, als daß sie einen ausgebreiteten Beifall erhalten konnte.

Auf diese Streitigkeiten folgte endlich das scholastische Zeitalter, wo man die Aristotelische Philosophie mit der Theologie zu verbinden anfieng, und freylich an Subtilitäten und unfruchtbaren Grübeleyen reich genug war, doch aber im Ganzen an der Lehre nichts änderte, sondern sie vielmehr durch Erklärungen und dialektische Gründe zu befestigen

beflissen war, zwar über vieles disputirte, was nichts nuzte und nicht entschieden werden konnte, aber sich doch immer den Kirchenvätern und dem Ausspruch der Kirche unterwarf. Da man vorher immer seine Unwissenheit gestand, und Zeugung und Ausgang nicht zu erklären getraute, so fieng man nun an, zu bestimmen, daß die Zeugung und Spiration in einer Mittheilung des göttlichen Wesens bestehe, ein Begriff, den man wegen des daraus entstehenden Misverständnisses in den folgenden Zeiten wieder aufgeben muste. Petrus Lombardus, dem alle nachfolgende Lehrer lange Zeit folgten, gab sich besonders Mühe, die ganze Lehre von Gott in seinem ersten Buch zu erläutern, und wenn man bei ihm über die Menge subtiler Distinctionen klagt, so muß man bedenken, daß er sie immer schon in dem Kirchenvater Augustin vorfand, und daß es ihm genug Anstrengung kosten muste, dessen oft widersprechenden Behauptungen nicht nur einen erträglichen, sondern selbst einen orthodoxen Sinn unterzulegen. Man muß wenigstens den Scharfsinn bewundern, mit dem er es that, wenn man gleich bei ihm den Gebrauch der Bibel, so wie bei seinen Nachfolgern, vermisset. Wie leicht indeß metaphysische Subtilitäten und der Geist des Widerspruchs auf Irrwege verführen können, bewieß Joh. Roscellinus, der in der Gottheit drey wirklich verschiedene Personen, oder drey besondre Wesen, annahm, weil er ausserdem glaubte behaupten zu müßen, daß auch der Vater und der h. Geist menschliche Natur angenommen hätten. Ihn widerlegte Anselmus in einer besondern Abhandlung

von

von dem Glauben der Dreyeinigkeit und der Menschwerdung des Worts. Abälard und Porretanus kamen in den entgegengesezten Verdacht, als ob sie sich zum Sabellianismus neigten. Der Abt Joachim nahm an einigen Sätzen des Lombardus Anstoß, und verfiel darüber auf die Behauptung, daß in der Gottheit nichts, auch das Wesen nicht, den drey Personen gemeinschaftlich sey, sondern blos eine moralische Einheit der Personen statt finde, welche Meinung bald darauf in einem Concil im Lateran (1215) verworfen wurde. Felix, Bischof von Urgel und Elipandus nahmen an, daß Christus zwar der Gottheit nach wesentlicher Sohn des Vaters sey, der Menschheit nach aber nnr als adoptirter Sohn angesehen werden müste. Da diese Meinung Nestorianische Grundsätze voraussezt, so wurde sie alsbald bestritten, und endlich auf den Kirchenversammlungen zu Narbonne und Frankfurt am Mayn völlig verworfen.

In diesem Zeitraum erhielt also die Trinitätslehre die Form, die sie noch gegenwärtig hat, und das Ansehen, das ihr die Bestättigung so vieler Versammlungen, das Gewicht so vieler angesehener Lehrer und Vertheidiger, und der Sieg über alle ihr entgegenstehende Meinungen und Lehrsätze, nothwendig geben muste. Man muß nur dabei die Zerrüttungen bedauern, welche diese Streitigkeiten in der Kirche anrichteten, den übertriebenen Eifer, mit dem so viele, nicht für die Wahrheit, sondern blos für ihr Ansehen und für ihren Eigennuz stritten, und die

Unfälle und Verfolgungen, unter welchen manche fromme und gelehrte Männer ohne ihr Verschulden leiden mußten. Wir, die wir in bessern Zeiten leben, können nun den Streit mit kühlem Nachdenken übersehen, die Gründe der Partheyen würdigen, und das auslesen, was für Wahrheit und Frömmigkeit wahrer Gewinn ist.

§. 116.

Neuere Geschichte.

Die neue Aufklärung, die sich mit dem Ende des funfzehnten Jahrhunderts durch die Rückkehr der Wissenschaften über den Occident verbreitete, hatte auch auf die Theologen und auf die Theologie einen sehr wohlthätigen und wirksamen Einfluß. Sie erweckte nicht nur den Muth und die Freyheit zu denken, die unter dem Druck der geistlichen Macht und dem Ansehen der Kirchenväter und der scholastischen Philosophie ganz verlohren gegangen war, sondern sie machte auch durch das Studium der Sprachen, und die nene Bekanntschaft mit den Schriften, und dem Geist der grösten Köpfe Roms und Griechenlands eine liberalere Denkungsart immer allgemeiner. Man kam von der Unwissenheit zurück, die so lange die Herrschaft behauptet hatte, warf die schimpflichen Fesseln, womit der Aberglaube den Geist der Menschen gebunden hielt, ab, und verbannte die Vorurtheile, die bisher das Ansehen der Wahrheit gemißbraucht hatten. Ueberall erwachte ein neues Gefühl für

für die Wahrheit, ein ungewohnter Drang, selbiges zu befriedigen, und zugleich der Eifer und die Entschlossenheit, die Wahrheit zu suchen, zu lieben und auszubreiten. Dies bewirkte eine gänzliche Umänderung der Meinungen und Grundsätze, die am Ende auch das System der theologischen Lehrmeinungen treffen, und die mehrere Aufklärung der Begriffe in Glaubenssachen zur Folge haben muste. Diese Stimmung der Gemüther erleichterte Luthern und Melanchthon das große Geschäfte der Reformation, das in seinem ersten Anfang so unbedeutend schien, und nachher so ausgebreitete und auf die spätesten Zeiten fortwirkende Folgen hatte. Luther hatte sich in seiner Jugend mit der scholastischen Philosophie nach der Sitte seiner Zeit genau bekannt gemacht, und die vornehmsten Lehrer derselben aufmerksam gelesen und studiert, aber auch dadurch einen solchen Eckel daran bekommen, daß er diese Philosophie und Lehrart unversöhnlich haßte, und es zu dem vornehmsten Geschäfte seines Lebens zu machen beschloß, sie, die er für das größte Hinderniß der Wahrheit hielt, zu bestreiten. Diesem Haß gegen metaphysische Fragen und Speculationen ist es zuzuschreiben, daß er auch in der Trinitätslehre allen Grübeleyen gram war, und sich darinnen blos an das hielt, was er davon in der Bibel vorfand. Es ist, sagt er in einer seiner Disputationen, eine unbestreitbare Wahrheit, daß Gott eins ist, aber diese Einheit ist auch eine Dreyheit, oder die Göttlichkeit dreyer unterschiedener Personen. Und wenn auch etwas uneigentlich gesagt würde, so muß doch die Sache selbst aus der Schrift

vertheidigt werden. Ohnehin wurde er viel zu bald in weitläufige Arbeiten und unendliche Streitigkeiten verwickelt, als daß er außer den Lehrsätzen, die ihm besonders am Herzen lagen, auf mehrere Theile des Lehrbegrifs Fleiß und Nachdenken hätte verwenden können. In seiner Erklärung des Evangeli Johannis kommt er zwar auch auf die Vorstellung, das Wort, als den innern Gedanken Gottes, ein Gespräch mit ihm selbst, zu beschreiben, aber er lenkt bald wieder auf die gewöhnlichen Begriffe ein, und behauptet, daß man mit dem Anfang des Evangelii und dem Nicänischen Glaubensbekenntnis alle Teufel und Ketzer veriagen könne. Auch Melanchthon wollte diese Lehre anfänglich zu keinem Gegenstand der Speculation gemacht wissen, und ließ daher in seinen locis theologiae, wo er die Glaubenslehre zwar nach der Ordnung der Lombardischen Sentenzen, aber mit mehr Genauigkeit und Weglassung aller unnüzen Spizfündigkeiten abhandelte, alles das hinweg, was die Scholastiker darüber philosophirt hatten, und was nach seinem Ausspruch mehr diente, die Gewissen zu verwirren, als zu unterrichten. Allein in der Folge sah er sich doch gezwungen, darinnen weiter zu gehen, und eine weitläuftigere Behandlung dieser Gegenstände in sein Lehrbuch aufzunehmen. In der Augspurgischen Confession wird darüber nichts weiter bestimmt, sondern blos der Lehrbegrif des Nicänischen Concils, daß ein einiges göttliches Wesen, und drey Personen von gleichem Wesen, Macht und Ewigkeit seyen, wiederholet. Um der Misdeutung des Worts Person vorzubeugen, wird erinnert, daß man

man darunter nicht einen Theil, oder eine Eigenschaft, sondern etwas das eigentlich selbst besteht, verstehe, und sodann werden die entgegen stehenden Irrthümer, der Dualismus der Manichäer, die Lehren der Valentinianer, Arianer, Eunomianer und Muhammedaner, der Samosatenianer, sowohl der alten, als der neuern (unter denen Servets Anhänger gemeint seyn sollen) verworfen. So sorgfältig aber auch in der Bekenntnisschrift alle genauere Bestimmungen der innern Natur der Gottheit vermieden wurden, so konnte man doch dem forschenden Verstand keine Grenzen setzen, und ihn von weitern Versuchen, die Würde und die Verhältnisse der göttlichen Personen näher bestimmen zu wollen, abhalten. Es entstunden vielmehr von Zeit zu Zeit neue Hypothesen, die entweder die Nicänische Lehre unterstützen und begreiflicher machen, oder deren Unhaltbarkeit und Verwerflichkeit beweisen sollten, immer aber nur ihren Erfindern am meisten gefielen, von andern hingegen mehr den Ruhm des Scharfsinns, als das Lob der Rechtglaubigkeit erhielten.

Melanchthon selbst wagte es, bei aller seiner Abneigung gegen Speculationen über die unerforschliche Natur Gottes, von dem Sohn folgende Erklärung zu geben. Der Vater zeuget, indem er sich selbst erkennt, einen Gedanken, der sein Bild ist, so wie auch unsre Gedanken Bilder der Dinge sind. Wir theilen aber diesen Gedanken kein Wesen (keine Wirklichkeit) mit, der Vater aber gibt dem Bild sein Wesen. Dieser Gedanke ist das Bild, der

Ab-

Abglanz des Vaters, und heisset das Wort. Darum nennt Johannes den Sohn Logos. Von dem heiligen Geist gibt er den Begrif an, er sey die wesentliche Liebe und die ewige Freude zwischen dem Vater und Sohn. Er erläutert diese Vorstellungen durch das Ebenbild Gottes in dem Menschen, worinn er auch drey Dinge von einander unterscheidet. Das erste ist die Substanz der Seele selbst, dann der Gedanke, der ein Bild der gedachten Sachen ist. Auf den Gedanken folgen sodann in dem Willen und Herzen gewiße Bewegungen. Bei den Menschen sind diese Gedanken überhingehend und vergänglich, aber von dem ewigen Vater ist der Sohn, welcher das substantielle Bild und durch den Gedanken entstanden ist, und für sich besteht. Mit diesem Gedanken verbindet sich Bewegung und Freude, die ebenfalls etwas Bestehendes ist. Dem gemäß bestimmt er auch den Unterschied zwischen Gezeugt seyn und Ausgehen. Das Gezeugtseyn kommt von der Erkenntnißkraft, weil das Gezeugte das Bild des Zeugenden ist. So wie aber bei den Menschen die Erkenntniskraft Bilder hervorbringt und spricht, so ist auch der Sohn des ewigen Vaters Bild, durch das Denken erzeugt, und auch das Wort, das ihn durch die Offenbarung des Evangeliums bekannt macht. Das Ausgehen aber kommt vom Willen her, weil der heilige Geist der Beweger ist. Man sieht aus dieser Erklärung leicht ein, wie Melanchthon auf diese Gedanken geleitet wurde, daß er von den Aeusserungen der Denkkraft in den Menschen ausgieng, und die Ausdrücke der Schrift, daß der Sohn das Bild des Unsichtbaren,

ren, der Abglanz des Vaters sey, darauf anwendete, da in der That Gott nichts so ähnlich, als die Vorstellung seyn kann, die er von sich selbst hat, und dann weiter schloß, daß mit dieser Betrachtung der höchsten Vollkommenheit Wolgefallen und Freude verbunden seyn müße. Aber es ist schwer zu begreifen, wie der Sohn und heilige Geist eine andre, als eine ideelle Wirklichkeit, in dem Verstand Gottes haben kann, so ernstlich er auch die besondere Subsistenz derselben behauptet, und aus dem Grund vertheidiget, daß der Vater diesem seinem Bild sein Wesen mittheile.

Eine etwas andere Art der Vorstellung versuchte Solinus und Clericus, die der Hauptsache nach in folgenden Sätzen bestehet. Gott kann wegen seiner Unendlichkeit zu einer und derselben Zeit verschiedene Dinge denken. Man kann sich also in Gott den Vater, oder die göttliche Natur vorstellen, die auf eine gewisse Art denkt, und dann den Sohn und heiligen Geist, oder eben die göttliche Natnr, die auf zwey andere Arten Gedanken bildet. Es ist dabei kaum begreiflich, wie die göttliche Natur auf eine verschiedene Art denken, und nicht eben wegen ihrer Unendlichkeit alle Vorstellungen zugleich und auf einmal umfassen soll. Stephan Nye, ein Engländer, stellte sich Gott als den Verstand vor, der sich von Ewigkeit her selbst erkannt und geliebt habe, diese Erkenntnis sey der Sohn, die Liebe der heilige Geist. Die Erklärungen Grotii und Sailers in seiner Theorie des weisen Spottes 1781. kommen diesen Vor-

stellungen

stellungen sehr nahe. Jener sagt: Der ewige Verstand Gottes hat, indem er sich selbst betrachtete und nach seiner ganzen Größe maß, die Weisheit in einem gleichen Bilde hervorgebracht, von da gieng die Liebe hervor, die den Betrachtenden und Betrachteten mit einander verband, und ihre Kraft gegen sich selbst äußerte. Diese drey sind eins, denn was du bist, weist und willst, ist eins und dasselbe. Dieser nimmt in der Gottheit zuerst die Kraft an, sich selbst zu betrachten, (den Vater), weil aber diese Kraft nicht müßig, sondern höchst thätig ist, so entsteht daraus das Bild des unendlichen Wesens, die Vorstellung, die die Gottheit von sich selbst hat, (der Sohn), diese aber kann nicht ohne die vollkommenste Liebe, (den heiligen Geist), seyn. Noch scharfsinniger trägt Leßing in seinem Christenthum der Vernunft seine Gedanken über die Trinität vor. Gott, sagt er, kann sich nur auf zweierlei Art denken; entweder er denkt alle seine Vollkommenheiten auf einmal und sich als den Inbegrif derselben, oder er denkt seine Vollkommenheiten zertheilt, eine von der andern abgesondert, und iede von sich selbst nach Graden abgetheilt. Gott dachte sich von Ewigkeit her in aller seiner Vollkommenheit, das ist, Gott schuf sich von Ewigkeit her ein Wesen, welchem keine Vollkommenheit mangelte, die er selbst besaß. Dieses Wesen nennt die Schrift den Sohn Gottes, oder welches noch besser seyn würde, den Sohn Gott. Gott, weil ihm keine der Eigenschaften fehlt, die Gott zukommen. Einen Sohn, weil unserm Begriffe nach dasjenige, was sich etwas vorstellt, vor der Vor-

stellung eine gewiße Priorität zu haben scheint. Dieses Wesen ist Gott selbst und von Gott nicht zu unterscheiden, weil man es denkt, so bald man Gott denkt, und es ohne Gott nicht denken kann. Je mehr zwey Dinge miteinander gemein haben, desto größer ist die Harmonie zwischen ihnen, die größte muß also zwischen zwei Dingen seyn, die alles miteinander gemein haben. Zwey solche Dinge sind Gott und der Sohn Gott, oder das identische Bild Gottes, und die Harmonie, welche zwischen ihnen ist, nennt die Schrift den Geist, welcher vom Vater und Sohn ausgehet. In dieser Harmonie ist alles, was in dem Vater ist, und also auch alles, was in dem Sohn ist, diese Harmonie ist also Gott. Diese Harmonie ist aber so Gott, daß sie nicht Gott seyn würde, wenn der Vater und Sohn nicht Gott wären, und daß beide nicht Gott seyn könnten, wenn diese Harmonie nicht wäre, das ist: alle Drei sind eines. — Es ist kein Zweifel, daß nicht eine solche Vorstellung in dem Verstand Gottes, und unter beiden die vollkommenste Uebereinstimmung seyn sollte, aber wie der persönliche Unterschied dabei statt finden könne, ist nicht zu begreifen.

Eine andere Erklärung des Geheimnisses gibt Reusch in seiner Einleitung in die geoffenbarte Theologie an, welche sein Schüler Gruner in seinem Lehrbuch genauer entwickelt, und auf folgende Art vorträgt. Der unendliche Geist, der Gott ist, besizt einen unendlichen Verstand und Willen. Diese aber sind nicht, wie bei uns Menschen, bloße Vermögen,

son-

sondern unendliche, wesentliche, ewige, zugleich wirkende Thätigkeiten, die also auch in einer beständigen Wirksamkeit seyn müßen. Es lassen sich aber nicht mehr, als drey Handlungen dieser unendlichen Thätigkeit des göttlichen Verstands und Willens, gedenken, die man auch hypostatische Handlungen nennen kann. Nach dem ersten Act überdenkt der unendliche Verstand die Ideen aller denkbaren Dinge, die ihm ewig gegenwärtig sind, und damit ist ein Wolgefallen des göttlichen Willens verbunden. Nach dem zweiten Act verbindet der unendliche Verstand diese Ideen als Mittel und Endzwecke miteinander, bildet Systeme möglicher Welten, mit einer Zuneigung des unendlichen Willens, die dem Grad des darinn vorhandnen Guten angemessen ist. Nach dem dritten Act beurtheilt der göttliche Verstand, welches System unter den möglichen das Beste ist, und der beschliessende allmächtige Wille beruhigt sich dabei, und strebt, es wirklich zu machen. Diese drei ewigen, wesentlichen und hypostatischen Handlungen des göttlichen Verstands und Willens sind von einander wirklich verschieden, indem in einem ieden etwas ist, was in dem andern nicht ist, und sie können mit der Unendlichkeit Gottes bestehen, weil sie alle zugleich in Gott sind. Von dem ersten Act ist keine Bestimmung in der h. Schrift vorhanden, weil sich Gott darinnen blos als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt offenbarte. Da aber diese Werke es genugsam beweisen, daß das göttliche Wesen in einer unendlichen Weisheit und in einer unendlichen Kraft, das Beste wirklich zu machen, bestehe, so konnte sie die beiden

andern

andern Thätigkeiten in Gott nicht verschweigen und gibt ihnen den Namen Weisheit und heiliger Geist. Diese Erklärung ist freylich dem geistigen Wesen Gottes ganz angemessen, aber zu anthropomorphisch und die Persönlichkeit läßt sich schwer dabei behaupten, da wol Verstand und Wille, aber nicht so gut Verstand und Weisheit von einander unterschieden werden kann, und es immer ein unendlicher Verstand ist, der die Vorstellungen aller Dinge umfaßt, und sie als Mittel und Zwecke mit einander verbindet.

Eine andre scharfsinnige Erklärung, die von den Vorstellungen des Clericus und Daries nicht sehr verschieden ist, haben wir dem Nachdenken des verdienten Herrn Kirchenraths Seilers zu verdanken, der sie außer seinem Lehrbuch in der Abhandlung über die Gottheit Christi sehr faßlich vorgetragen, und mit gelehrter Gründlichkeit gegen die Einwürfe der Gegner vertheidigt hat. Er nimmt an, es ist nur eine ewige Substanz, und in ihr sind drey Subiekte, Vater, Sohn und Geist. Diese drey Subiekte existiren nicht auf die Art außer und neben einander, wie drey endliche Geister, drey Engel, oder menschliche Seelen, sondern sie sind so genau vereiniget, daß sie nur eine unendliche, unveränderliche Substanz ausmachen. Keine von ihnen wirket in der Welt allein, sondern der Vater wirket alles durch den Sohn und den heiligen Geist. So deutlich auch dieser Vortrag ist, so führt er doch bei weiterem Nachdenken auf Schwierigkeiten, die sich nicht befriedigend auflösen lassen. Wenn man drey denkende und wollende Sub-

iekte in der Gottheit annimmt, so führt das geradezu dahin, daß es drey Geister, drey Substanzen sind. Der Hr. Verf. will freylich, daß man sich diese Subiekte nicht als außer einander denken soll, und sucht dadurch mit weiser Vorsicht allen tritheitischen Vorstellungen vorzubeugen, allein es ist eben die Frage, ob man von dem Begrif eines Subiekts das Fürsich bestehen, also die Existenz neben andern Subiekten trennen kann, da alles in der Welt entweder Substanz oder zufällige Eigenschaft ist. Dem geübten Forscher konnte die Einwendung nicht entgehen, daß, wenn der Vater, Sohn und Geist, ieder als ein verständiges Subiekt betrachtet wird, alsdann drey denkende Subiekte, folglich drey unendliche Geister daraus entstehen, und der unendliche Verstand mehr, als einmal, vorhanden wäre. Allein, die Art, wie er ihr begegnet, dürfte nicht iedermann überzeugend scheinen. In der menschlichen Seele, antwortet er, kann nicht mehr, als eine Reihe von Ideen, statt finden, eben darum weil sie nur ein Subiekt ist. In Gott sind drey Subiekte, da sind also drey Reihen von Vorstellungen, die zusammen den unendlichen Verstand ausmachen, der unendliche Verstand existirt also nur einmal, in der ewigen Substanz, oder Gottheit. Alle mögliche und wirkliche Dinge können auf drey verschiedene Arten gedacht werden; der Vater übersieht alles auf die erste Art, der Sohn alles auf eine gewiße Weise, die durch die erste bestimmt wird; der heilige Geist alles auf eine Weise, die durch die beiden ersten bestimmt wird. Diese drey Reihen von Vorstellungen sind auf das genaueste

ver-

verbunden, aus ihnen entspringt der einige ewige Rathschluß, darauf der Zustand aller endlichen Dinge sich gründet; sie äußern sich alle durch eine und dieselbe wirkende Kraft, und machen also den nur einmal vorhandenen Verstand der ewigen Gottheit aus. „Woher ist denn erweislich, daß alle Dinge auf drey verschiedene Arten gedacht werden können? Der höchste Verstand kann sich selbige, wie es scheint, nur auf einerlei Art, nemlich so, wie sie möglich oder wirklich sind, vorstellen. Verbindungen derselben können zwar unzähliche gedacht werden, aber eine darunter muß die vollkommenste seyn, und diese kann der göttliche Verstand wieder nur einfach denken. Wie soll ich mir ferner die zweite und dritte Reihe der Vorstellungen von der ersten verschieden, und durch dieselbe bestimmt denken? Hat denn der Sohn und der heilige Geist, andre Vorstellungen, als der Vater, oder stehen sie in einer andern Verbindung? Und wenn der Sohn und heilige Geist nur eine Reihe von Vorstellungen sind, müßen sie also nicht in etwas, nemlich in dem Verstand Gottes, wirklich vorhanden, und bloße Modificationen desselben seyn? Hier finden sich also die nemlichen Schwierigkeiten wieder, die durch diese Vorstellung entfernt werden sollten.

Gerade in den Zeiten der Reformation machte Michael Servetus *), (im Spanischen Serve, daher

*) Die Schriften desselben sind von äusserster Seltenheit. De trinitatis erroribus libri septem; per Michaelem

her er sich auch mit versezten Buchstaben Reves nannte) ein Spanischer Arzt durch seine kühne Angriffe auf die Lehre der Dreyeinigkeit ein großes Aufsehen, und würde sich vielleicht Schüler gesammelt und noch mehr Unruhen erregt haben, wenn er nicht nach der damaligen Intoleranz auf Calvins Anstiften 1553 zu Genf wäre verbrannt worden. Man rühmt seine Gelehrsamkeit und sein vortrefliches Genie, ich muß aber gestehen, daß ich in zwei von seinen Büchern, die ich gelesen habe, zwar Kenntnis der Schrift und einiger Kirchenväter, hauptsächlich Tertullians, aber weder Ordnung und Deutlichkeit in seinen Ideen, noch auch die Gabe eines lichten und richtigen Vortrags habe bemerken können. Er zieht darinnen nicht gegen die Gottheit des Sohns und des heiligen Geistes, die er vielmehr bekennet, sondern gegen die trinitarische Vorstellung der Dreyeinigkeit zu Felde, und wirft ihren Anhängern beständig vor, daß sie unter dem Namen der Personen, in Gott drey Sachen, drey Götter, oder einen in drey Theile getheilten Gott annähmen, ob sie gleich den Namen der Einheit beibehielten. Es kostet Mühe, ihn ganz durchzulesen, weil er oft selbst mit sich nicht einig ist,

chaelem Serveto, alias Reues ab Arragonia Hispanum Anno 1531. 2) Dialogorum de trinitate libri duo, de iusticia regni Christi, Capitula quatuor. Per Michaelem Serveto, alias Reues ab Arragonia Hispanum, Anno 1532. Sein drittes Buch Restitutio Christianisimi. 1552. habe ich nicht zu Gesicht bekommen können.

ist, die Begriffe nicht gehörig unterscheidet und ordnet, sich oft auf eine grobe, richtigen philosophischen Kenntnissen von Gott nicht gemäße Art ausdrückt, gleich den Rabbinen an den Worten der Schrift klebt, und daraus seltsame Folgerungen zieht, und auch Beweise annimmt, die schlechterdings nicht hieher gehören. Er will kein Sabellianer seyn, sondern führt sie S. 39. und 76. als solche an, die die Person und die Namen Christi und des Vaters mit einander vermischten, weil sie die Oeconomie des Worts nicht verstünden, und Patripassianer wären genennt worden, weil sie glaubten, daß der Vater gelitten habe. Er leitet ihren ganzen Irrthum davon her, daß sie außer Christo einen andern Sohn angenommen, und ihn dem Vater ganz gleich gemacht, das ist, ihm alle Eigenschaften und den Namen des Vaters beigelegt hätten. Dennoch aber sagt er kurz vorher: In Christo leuchtete eine Person der Gottheit hervor, in den Erscheinungen und Reden Gottes eine andere, und in Sendung des heiligen Geistes wieder eine andere, und so erkennen wir im Evangelio drey Personen, nemlich in Ansehung der göttlichen Offenbarung. Der Paraclet wird nach dem Tertullian ein andrer genennt, nicht als Substanz, sondern als Person, weil eine andre Ansicht (aspectus), eine andre Art und Disposition der Gottheit da war; denn die Schrift redet von Arten der Erscheinungen, nicht von metaphysischen Naturen der Sachen. Da er überdies Person als das äussere Ansehen und Vorstellung der Menschen erklärt, so scheint er in der That gleich den Sabellianern nur einen äußern Unterschied

der Art der Offenbarung anzunehmen. Allein man stößt dagegen auf eine Menge andrer Stellen, nach denen man ihm diese Denkungsart nicht beilegen kann. So weit es mir gelungen ist, aus seinen verworrenen Behauptungen seine Meinung zu verstehen, so behauptet er: „Der unsichtbare Gott, so wie er vor „der Schöpfung der Welt war, kann weder mit dem „Verstand, noch mit der Einbildungskraft begriffen „werden, er beschloß aber aus freyem Willen, die „Welt zu schaffen, und sich uns zu offenbaren, denn „sonst wäre die Schöpfung der Dinge unnüz, wenn „Gott unbekannt bliebe. Da sprach Gott, es wer„de, und schuf durch sein Wort. Hier ist also Lo„gos, Elohim und Christus. Indem Gott redet, „macht er in sich eine gewiße Einrichtung (certo „modo se disponit) und wirkt, indem er sich „zum Schöpfer macht, etwas in sich *), und nimmt „einigermassen eine Beschaffenheit an, die er vorher „nicht hatte. Indem er redet, offenbart er sich „schon, der vorher unter ienem Stillschweigen nie„mand bekannt war. Da er sprach, es werde „Licht, geht er aus der ewigen Finsternis hervor an „das Licht, und macht sich durch eine erhabene Per„son verständlich.„ Er legt an mehrern Orten dem Wort ein substantielles Daseyn bei, wenn er sagt: Das Wort war keine articulirte Stimme ohne Subsistenz, sonst würde Johannes nicht gesagt haben, das Wort war, sondern er sagte es, weil es durch sich

*) aliqualiter enim iam se habet, qualiter ante se non habebat.

sich selbst subsistirend erschien, ia nichts anders, als dieses Orakel, subsistirend gesehen wurde. An einem andern Ort sagt er davon: Das Wort hatte seine eigne Substanz, die nie von der Welt erkannt war, bis Christus offenbaret wurde, und dessen Substanz mit den Händen betastet werden konnte. Dann sagt er aber wieder: Das Wort in dem redenden Gott, ist Gott selbst, der da redet, und gibt dadurch zu erkennen, daß er dem Worte keine besondere Subsistenz zueignet, sondern nur in so ferne, als es entweder eine Disposition in Gott, oder eine äußere Erscheinung (in seiner Sprache Person) des redenden Gottes ist. Das Deutlichste, was er darüber sagt, ist vielleicht im Anfang des vierten Buchs zu suchen. Gott hat, indem er sich selbst auf mannigfaltige Art äußerlich offenbarte (se ipsum personando) die künftige Dreyeinigkeit angezeigt, und die Schrift beschreibt dessen Wirkungen, bald unter der Gestalt des Hauchs, bald unter der Person des Worts. Die Personen der Gottheit sind auch nachher auf verschiedene Art erschienen, nemlich unter der Gestalt des Menschen, und unter der Gestalt des Geistes, und da Gott anfieng, sich dieser Dispositionen, die er nachher bekannt machen wollte, in sich selbst zu bedienen, schuf er den Himmel durch sein Wort und alle Kräfte desselben durch seinen Geist. Alles dies war aber damals nur in der Disposition, nun aber ist es in der That selbst, (in der Wirklichkeit) und die Dispositionen der Personen, die damals auf eine geheime Art bei Gott waren, sind nun in verschiednen Dingen (nemlich in Sohn und Geist wirklich erschienen.

schienen. So entstand denn eine wirkliche Verschiedenheit der Personen, indem eine andre Person, das ist eine andere Ansicht der Gottheit in dem Sohn, und eine andere in dem Geist erschien. Diese absoluten und unterschiedenen Dinge sind Gott der Vater, der Mensch, der der Sohn ist, und der Engel der heilige Geist. Hauptsächlich dringt er darauf, daß der Name Sohn Gottes nicht dem Wort, noch auch einem zweiten Subiekt in der Gottheit, sondern allein dem menschgewordenen Wort, oder Jesu Christo zukomme, und beruft sich zum Beweis auf Johannis Lehre, daß das Wort Fleisch geworden, und sich dann als den eingebohrnen Sohn vom Vater gezeigt habe, daß überall Jesus, nirgends aber das Wort Gottes Sohn genennet werde, daß Gezeugtwerden etwas sey, das, so wie die Salbung, blos das Fleisch angehe, ohne Mutter keine Zeugung gedacht werden könne, und Gott deswegen Christi Vater heiße, weil er die Stelle eines menschlichen Vaters bei ihm vertretten habe. Einmal spricht er so, als ob das Wort so gleich, nachdem es geredet worden, (post prolationem) Fleisch geworden sey. Die Stellen lauten so: „Das Wort, das im Anfang war, ist Fleisch „worden, weil, nachdem das Wort anfangs gesprochen wurde, (voce prolata) ienes Fleisch „gebohren wurde, nicht anders, als wie, wenn ich „ein Wort spräche, und damit Gold und Perlen aus „dem Mund brächte, man sagen könnte, daß mein „Wort Gold oder Perlen geworden wäre. Ferner: „Gott sprach, und zeugte den Sohn, der in den lezten Tagen sich geoffenbaret hat.„ Dies ist aber

nur

nur Folge seines unbestimmten Vortrags, denn nach andern Stellen hat es nur die Meinung, daß Christus damals in der Kraft, in dem Wort und in der Person bei Gott war, daß das Wort schon vom Anfang dazu bestimmt und hervorgebracht war, daß es Fleisch werden sollte, das Bild und die Vorstellung des künftigen Menschen schon in dem göttlichen Verstand lag, und also auch Christus als das Wort, das Mensch werden sollte, vorhanden war. Ueber die Zeugung des Sohns drückt er sich sehr grob und sinnlich aus. Die mächtige Kraft des Wortes Gottes hat statt des männlichen Saamens die Maria befruchtet, indem in ihr der heil. Geist wirkte. Johannes sagt nicht, das Wort ist mit dem Fleisch vereinigt, sondern es ist Fleisch worden, weil der Uebergang von dem Wort ins Fleisch geschehen ist, welches ein Uebergang von der Person zur Sache ist. Was erst die Person des Sohns war (den Sohn vorstellte) ist nun, nachdem das Wort Fleisch worden ist, Jesus Christus, der der wahre und natürliche Sohn Gottes ist, und ist nun in Gott keine andre Hypostase oder Gestalt, als der Mensch Christus, denn wenn die Sache selbst kommt, so hört die persönliche Vorstellung auf. Jener Körper des Worts ist der Körper des Fleisches Christi, und die Substanz Gottes ist die Substanz des Fleisches geworden. Christus ist in die Welt gekommen, nicht nach Art der Creaturen, sondern erzeugt von dem heiligen Geist, nicht aus dem Nichts, sondern aus Gottes Hypostase selbst hervorgebracht (eductus) und aus Gottes Substanz gebohren, durch die fleischgewordene Substanz

des Worts. Der Körper Christi ist der Körper der Gottheit, so daß eigentlich gesagt werden kann, in ihm wohne die Gottheit körperlich. Selbst der Körper Christi ist göttlich und von der Substanz der Gottheit. Nicht iene zweite Sache, (wie er die Personen der Trinität immer nennt), ist mit Christo vereinigt, sondern die ganze Fülle Gottes, der ganze Gott Vater mit der Fülle seiner Eigenschaften. Er erklärt es für ein wunderbares Geheimnis, das Gott mit dem Menschen und den Menschen mit Gott so genau verbindet, daß sich Gott den Körper Christi zugeeignet hat, daß er der eigenthümliche Sitz seiner Wohnung ist. Er sucht zwar diese grobe Vorstellungen etwas zu verfeinern, aber er verfällt darüber ganz ins Unverständliche. Man muß sich, sagt er, nicht einbilden, daß das Wort Gottes durch eine Transelementation in Fleisch verwandelt sey, sondern der Substanz des Worts ist die Theilnehmung des Fleisches zu einer Hypostase hinzugethan worden, obgleich neuere mit dem Wort Hypostase Mißbrauch treiben, weil sie nicht verstehen, daß die Substanz des Worts und des Fleisches eine Substanz sind, denn wie könnte sonst gesagt werden Joh. 6. daß dieses Fleisch vom Himmel herabgekommen sey. Eben so sagen wir, daß alles durch ihn erschaffen sey, weil er in der Substanz eben der Natur, in der er nun nach dem Fleisch und nach dem Geist ist, vorher im Himmel Schöpfer war.

In Ansehung des heiligen Geistes, den er für keine abgesonderte Sache, sondern eine Bewegung

gung Gottes, für eine Kraft, oder Inspiration einer göttlichen Kraft erklärt, und also auch für etwas Göttliches hält, drückt er sich auf folgende Art aus. Daraus, daß Moses sagt, der Geist Elohims wehte auf dem Wasser, ist zu erkennen, wie Gott Geist geworden ist, denn ehe Gott hauchte, war kein Geist; es konnte auch keiner seyn, ehe Gott sprach, denn bei dem Reden hauchte Gott. Die ewige Disposition des Geistes Gottes war auf die Art von dem Wort verschieden, daß Gott durch seinen Geist, mit einer von dem Worte verschiedenen Wirkung so wol zu handeln anfieng, und ferner zu handeln beschloß. Er unterscheidet unter Geist und heiliger Geist, iener ist, wenn Gott etwas in der Welt, dieser, wenn er in den Herzen der Menschen zur Heiligung wirkt. So wie Gott ganz Logos ist, so ist er auch ganz Geist, und so wie er bei dem Denken spricht, so haucht er bei dem Reden, und befiehlt durch die Herrschaft seiner Macht. Daher heißt es, daß alles durch sein Wort und seinen Geist gemacht sey, weil er redete, und durch die Kraft seines Geistes zu werden befohl. So wie, so bald er spricht, die Sache da ist, so steht, so bald er durch die Kraft des Geistes gebietet, die Sache vollendet. So wie nichts ohne sein Wort wird, so hat nichts, kein Stein, kein Kraut ohne Gottes Geist einige Kraft. Alles, was von Gott durch seine Kraft bewirkt wird, das wird seinem Hauch, seiner Inspiration zugeschrieben, weil kein Wort ohne den Hauch des Geistes gesprochen werden kann. In den Dialogen macht er folgende Zusäze, die aber sicher nicht zu den Verbesserungen gehören.

Die Verschiedenheit des Geistes ist daraus zu erkennen, so wie Christus eine gewiße Verschiedenheit von Gott hat, so hat sie auch dessen Geist. Sie entspringt aus der Verschiedenheit Christi, weil der Geist Christi Geist ist, und so wie das Wort Fleisch geworden ist, so ist auch der Geist des Worts Geist des Fleisches Christi worden. In dem heiligen Geist ist, wie in Christo, die göttliche Substanz, zugleich aber dabei eine gewiße Aehnlichkeit des Geschöpfs oder des menschlichen Geistes, wiewohl es die blinde Philosophie nicht faßt. Nicht nur in dem Fleisch und Geist Christi, sondern auch in dem Wort, welches selbst Gott war, war eine gewiße Mittheilung (dispensatio) der Kreatur oder des Menschen. Man kann auch zugeben, daß das Wort von Gott geschaffen worden, obgleich keine Sache ausserhalb Gott geschaffen worden ist. Auch von dem Geist kann nicht gesagt werden, daß er erschaffen sey, außer in so fern man zugibt, daß in Gott eine neue Disposition erschaffen worden. Und so wie das Wort an dem Fleisch Theil genommen hat, indem es substantiell Fleisch wurde, eben so hat der Geist eine substantielle Gestalt des menschlichen Geistes erhalten. Der Unterschied zwischen dem Wort Gottes und dessen Geist war also ehemals nicht so reel oder substantiell, als er es itzt ist. — Ich breche hier ab, weil diese Zusammenstellung der zerstreuten Gedanken des V. hoffentlich hinreicht, seine Meinungen und deren Unterschied von dem Sabellianismus hinlänglich einzusehen, und den Werth seiner Einsichten in die Schrifterklärung und Philosophie, und seiner ungeläuterten sinnlichen

Vor-

Vorstellung von dem Wesen Gottes gehörig zu würdigen. Die Unbekanntheit seines wahren Systems und die Seltenheit der Bücher, worinn es enthalten ist, mag diese Weitläufigkeit entschuldigen, zu der ich mich ungern entschloß, die aber der vollständigen Uebersicht wegen unvermeidlich war.

Mit dem Tode Servets gieng auch sein Lehrbegrif unter, so große Furcht man auch damals vor dessen Fortpflanzung hatte. Alle, die man für Anhänger desselben hielt, gehen in den meisten Stücken von ihm ab, und haben ganz andere Vorstellungen von der Trinitätslehre. Johann Campanus, der um diese Zeit seine Irrthümer zu Wittenberg verbreitete, scheint so, wie Valentin Gentilis, Arianisch gedacht zu haben, da er den Sohn und heiligen Geist unter den Vater ordnete. Matthäus Gribaldus, ein Rechtsgelehrter von Pavia, theilte das göttliche Wesen in drey ewige, nicht nur der Zahl, sondern auch dem Rang nach unterschiedene Geister. Was Joh. Paul Alciatus und Sylvester Tell, welche von den Genfern aus dem Land verbannt wurden, eigentlich für Grundsätze hatten, läßt sich nicht mit Gewißheit bestimmen, und Gonesius, der die Servetischen Irrlehren in Pohlen verbreitet haben soll, dachte in der Trinitätslehre mit Servet ebenfalls nicht gleich.

Einen größern Ruf und ausgebreitetern Beifall erhielt der Socinianische Lehrbegrif, der seinen Namen von zwey Männern aur dem berühmten Geschlechte der Sozzini zu Siena hat, dem Lälius und sei-

seines Bruders Sohne Faustus, der der Erbe des Vermögens uud der hinterlaßenen Schriften des ältern Socins war, dessen Meinungen in einen bessern Zusammenhang brachte, und mit ungemeiner Schnelligkeit weiter verbreitete. Da man damals von allen Seiten auf die Antitrinitarier aufmerksam war, und die Ausbreitung ihrer Grundsätze zu verhindern suchte, so zogen sie sich nach Pohlen, und lebten einige Zeiten unter Lutheranern und Reformirten verborgen, bis sie endlich durch den Beifall und die Unterstützung einiger Großen muthiger gemacht sich von ihnen trennten, und eigne unitarische Gemeinen errichteten. Ihr Lehrbegrif, der vorher viel einfacher, aber auch roher und untergeordneter war, wurde durch Faustus Socinus in eine andere Gestalt gebracht, mit Wiz und Gelehrsamkeit aufgestuzt, und so, wie wir ihn tezt noch haben, im Zusammenhang dargestellt. Sie erneuerten eigentlich die Lehrsäze Photins, und behaupteten gleich ihm auf das strengste die Einheit des göttlichen Wesens und daß in ihm, da es der Zahl nach einzig sey, auch nur eine Person, der Vater Jesu Christi, gedacht werden könne. Jesus Christus sey von Natur wahrer Mensch, ehehin, da er auf Erden lebte, sterblich, nun aber unsterblich, aber er sey kein bloßer, gemeiner Mensch, sondern zugleich der eingebohrne Sohn Gottes, weil er durch Gottes Geist hervorgebracht, von dem Vater geheiligt und in die Welt gesandt, und außer der vollkomnen Heiligkeit des Lebens mit göttlicher Kraft und Weisheit ausgerüstet, von Gott auferwecket und zur höchsten Macht und Herrschaft erhoben worden.

Er

Er sey aber nicht nur der eingebohrne Sohn Gottes, 'sondern er sey auch wegen seiner göttlichen Kraft und Auctorität, die aus ihm, da er noch sterblich war, hervorleuchtete, schon damals Gott, noch mehr aber sey er es izt, nachdem er alle Gewalt im Himmel und auf Erden empfangen hat, und ihm außer Gott alles unterworfen ist. Eben darum verdiene er göttlich verehret zu werden, ohne daß es Abgötterey genennet werden könne, da eigentlich Gott in Christo geehret werde, und alle ihm erwiesene Verehrung auf die Maiestät Gottes Bezug habe. Wenn von ihm gesagt wäre, daß er vor Abraham gewesen, vor Grundlegung der Welt eine Herrlichkeit bei Gott gehabt habe, so sey das nur so zu verstehen, daß er nach dem göttlichen Rathschluß, in der göttlichen Vorherbestimmung zu allen Zeiten vorhanden gewesen sey. Wenn behauptet wird, daß er im Himmel gewesen, und von da herabgekommen, so komme es daher, weil er (wovon die Schrift nichts weiß) in den Himmel entzückt, und daselbst mit der Kraft des Geistes uud drr vollkommensten Erkenntnis Gottes ausgerüstet worden, um das Evangelium den Menschen zu verkündigen. Der heilige Geist sey eine Kraft oder Wirkung Gottes, die von Gott in die Menschen übergeht, und ihnen mitgetheilt wird, wodurch er sie von den andern absondert und seinem Dienst weihet. Durch ihn wird unser Gemüth mit einer reichern Erkenntnis göttlicher Dinge, oder einer gewissern Hofnung des ewigen Lebens, dadurch aber mit einem Vorgefühl der künftigen Glückseeligkeit oder einem besondern Eifer erfüllet. Diesen Lehrbegrif

haben

haben die Anhänger dieser Parthey in ihrem Catechismus bekannt, und mit vielen Gründen, unter denen aber viele ganz einseitig sind, oder auf kühnen Verdrehungen des eigentlichen Bibelsinns beruhen, unterstüzt. Unter ihnen selbst herrschte aber keine durchgängige Uebereinstimmung in ihren Lehrsätzen. Simon Budnä und Franz David verweigerten Christo die Anbetung und göttliche Ehre gänzlich, und lehrten ganz gegen die Schrift, daß er nicht auf übernatürliche Art, sondern nach dem ordentlichen Gesez der Natur erzeugt worden wäre. Socin und Blandrata, die Christo diese göttliche Verehrung aus obigen Gründen zugestanden, wendeten zwar alle Mühe an, sie eines bessern zu belehren, aber es gelang ihnen nicht, und der Streit dauerte fort, auch nachdem die Urheber desselben unterdrückt waren. Farnovius oder Fanesius zog den Arianischen Lehrbegrif vor, und erhielt den Beifall vieler gelehrten und angesehenen Männer, bis endlich auch diese Sekte mit dem Tode des Stifters untergieng. Endlich wurden auch die Unitarischen Gemeinen in Pohlen durch einen Schluß des Warschauer Reichstags 1658 und 1661 unter schweren Bedrohungen aus dem Lande vertrieben, so daß sie iezt nur noch in Siebenbürgen Schulen und einen öffentlichen Gottesdienst haben. Das Socinianische System dauerte indessen fort, erhielt durch die darüber geführten Streitigkeiten und die gelehrten Einsichten vieler seiner Bekenner einen schärfern Umriß und mehrere Befrstigung und wurde in den neuern Zeiten in Deutschland von Soner, Damm und Bahrdt, und in England von Emlyn und Priestley

ley angenommen, vertheidiget und weiter fortgepflanzt.

In England fanden die Arianischen Vorstellungen mehr Eingang, obgleich auch einige waren, die dem System der Sabellianer beitraten, als Arthur Bury, der die drey Personen der Gottheit für drey Attribute derselben, die Güte, Weisheit und Macht erklärte, Stephan Nye, der den Verstand Gottes, mit dem er sich selbst erkennt, für den Sohn, und dessen Liebe gegen sich für den heiligen Geist hielt, Nehemias Grew, der die Trinität durch substantielle Bilder und Ideen erläuterte, und Johann Clendon, der sich in einer Schrift von der Person zu dieser Lehre bekannte. Wilhelm Whiston hingegen war dem gröbern Arianismus mit solchem Eifer ergeben, daß er eher seine Professur niederlegte, als seinen Meinungen entsagte. Auch wandten Gilbert Clerk, Daniel Whitby, Robert Clayton und Isaac Watts und Harwood alle Mühe an, den Arianischen Vorstellungen immer mehrern Beifall und Ansehen zu verschaffen.

Vorzüglich fand die neue Erklärungsart, welche Sam. Clarke, ein Mann von eben so viel Gelehrsamkeit, als Scharfsinn, ausgedacht, und in einem eignen Buch *) mit den scheinbarsten Gründen und einer

*) The scripture doctrine of the trinity. Lond. 1712, oder Die Schriftlehre von der Dreyeinigkeit von Samuel Clarke, aus dem Engl. übersezt, und mit einer Vorrede D. Semlers. Frfrt. und Leipz. 1774.

einer großen Belesenheit in den Kirchenvätern und spätern Theologen vorgetragen hatte, den ausgezeichnetsten Beifall vieler ansehnlichen Gelehrten, von denen wir nur einen Whitby, Benson, Clayton, Wilh. Jones anführen wollen. Es konnte auch nicht fehlen, daß eine Schrift, die mit so viel Geist und Bescheidenheit geschrieben war, deren Verfasser die Meinungen der alten Jahrhunderte und alle Stellen der Schrift, die sich auf diese Lehre beziehen, in solcher Vollständigkeit gesammelt und in Ordnung gestellt hatte, der das Anstößige der groben Arianer so glücklich vermieden, und seine gemäßigtern Vorstellungen mit einer solchen Unbefangenheit, und so fein und licht dargestellt hatte, den ungeübtern Theil seiner Leser blenden, und den geübtern, der mit dem Unhaltbaren andrer Systeme, und mit den Schwierigkeiten der gewöhnlichen Erklärung bekannt war, gewinnen und auf seine Seite ziehen mußte. Nach einer mühsamen und vollständigen Sammlung aller Stellen, die von dem Vater, Sohn und heiligen Geist besonders und von der Dreyeinigkeit überhaupt handeln, trägt er sein System in folgenden Sätzen vor:

Es ist nur eine allerhöchste Ursach aller Dinge, ein einziges einfaches, unzusammengeseztes mit Verstand handelndes Wesen, oder Person, welches der einige Urheber aller Wesen und die Quelle aller Kräfte ist. Der Vater ist der einige Ursprung aller Kraft und Gewalt, der Urheber und das Princip alles dessen, was von dem Sohn oder Geist gethan wird,

und

und allein in dem höchsten, uneingeschränktesten Sinne der Allerhöchste. Er allein ist von sich, und hat von niemanden seinen Ursprung, weder durch Schöpfung, noch Erzeugung, Ausgang oder auf andere Weise. Mit dem Vater aller Dinge ist von Anbeginn eine zweite göttliche Person, die sein Wort oder sein Sohn ist, und eine dritte, welche der Geist des Vaters und des Sohns ist, vorhanden gewesen. Ihre eigentliche metaphysische Natur hat die Schrift nicht erklärt, sondern sie beschreibt und unterscheidet sie allezeit nach ihren persönlichen Charakter, Wirkungen und Eigenschaften.

Der Sohn hat sein Daseyn nicht von sich selbst, sondern sein Wesen und alle seine Eigenschaften sind vom Vater als der allerhöchsten Ursache abgeleitet. Wie aber der Sohn sein Wesen von dem Vater empfangen habe, das erklärt die Schrift nicht, wir müßen uns also auch nicht anmaßen, es bestimmen zu wollen. Beide sind also zu tadeln, die sich erkühnen, zu behaupten, daß er aus Nichts erschaffen worden, und die behaupten, er sey eine von und durch sich selbst existirende Substanz. Das Wort, der Logos, oder der Sohn des Vaters war aber nicht die innere Vernunft oder Weisheit Gottes, kein Attribut, oder eine Kraft des Vaters, sondern eine wirkliche Person, dieselbe, die vom Anfang der Offenbarer des Willens Gottes an die Menschen gewesen ist. Der Sohn war vor seiner Menschwerdung bei Gott, war in Gottes Gestalt und hatte Herrlichkeit bei dem Vater. Er genoß aber damals noch kei-

ner besondern Anbetung, weil er nur als die Schechinah, die Wohnung der Herrlichkeit des Vaters, erschien, diese erhielt er erst nach seiuer Erhöhung auf den Thron seines Vaters. Was immer die metaphysische Substanz, oder das innere Wesen des Sohns seyn mag, und so viel ihm auch göttliche Würde und Größe in der heiligen Schrift beigelegt wird, so ist er doch darinn ganz gewiß dem Vater subordinirt, daß er sein Wesen, seine Eigenschaften und Kräfte von dem Vater, der Vater hingegen von ihm nichts hat.

Der heilige Geist Gottes bedeutet in der Schrift nicht überall eine bloße Kraft oder Wirkung des Vaters, sondern viel öfter und gewöhnlicher eine wirkliche Person. Er existirt nicht durch sich selbst, sondern sein Daseyn leitet sich vom Vater als von der höchsten Ursache (durch den Sohn) her. Die heilige Schrift bestimmt die eigentliche metaphysische Weise nicht, wie der Geist sein Wesen vom Vater erhalten habe, gibt auch keine Zeit derselben an, sondern setzt fest, daß er vom Anfang bei dem Vater gewesen sey. Ihm werden höhere Ehrennamen beigelegt, als irgend einem Engel oder andern Wesen, den eingebohrnen Sohn Gottes ausgenommen, er wird als der Urheber der Wunder, der Eingeber und Lehrer der Propheten und Apostel, und als der Heiliger der Menschen beschrieben, obwol nirgends ausdrücklich Gott oder Herr genennet. Er ist ganz gewiß darinn dem Vater subordinirt, daß er sein Daseyn und seine Kräfte von dem Vater herleitet, alle-

zeit

zeit durch den Willen des Vaters handelt, und von ihm gesendet wird. Eben so ist er auch beides durch Natur und Willen des Vaters dem Sohn subordinirt. Es gebühret daher einzig der Person des Vaters die höchste Ehre und Anbetung, weil er allein der Allerhöchste, der ursprüngliche Urheber aller Wesen und Kräfte ist, und alle Ehre, die dem Sohn und dem heiligen Geist erwiesen wird, muß zulezt sich auf die Ehre und Herrlichkeit des Vaters beziehen.

Es ist augenscheinlich, daß dieser Lehrbegrif vor dem System der gröbern Arianer viele Vorzüge voraus hat, die zu seiner Empfehlung dienen. Wenn iene den Sohn zu einem bloßen Geschöpf machen, das aus Nichts erschaffen worden, und dem Vater in allem ungleich sey, so will dieser über das innere Wesen desselben und dessen Ursprung nichts bestimmt wissen, sondern legt ihm alle göttliche Kräfte bei, die nur immer der Mittheilung fähig sind, und nicht die Unabhängigkeit und höchste Macht in sich begreifen, die das unterscheidende Merkmal des Vaters ist. Wenn sie auch den Geist blos als ein erschafnes Wesen betrachten, oder ihn als eine bloße Kraft darstellen, so eifert Clarke für dessen Persönlichkeit und göttliche Würde und entscheidet über seine Natur und seinen Ursprung nichts. Daß er beide dem Vater subordinirt, darinnen hat er nicht nur alle die Schriftstellen, in denen Christus seine Macht und Größe von dem Vater ableitet, sondern auch die Stimmen der Kirchenväter auf seiner Seite, selbst das Glaubensbekenntnis zu Nicäa, das Christum Gott von

Gott, Licht von Licht nennet. Von dieser Seite schien also dieses System vieles für sich zu haben, allein von einer andern betrachtet, hat es so viele Schwierigkeiten, daß man von dem Beifall, den man ihm schenken wollte, wieder abgeschreckt wird.

Wenn einmal über die Personen der Gottheit philosophirt werden soll, so muß doch etwas darüber festgesezt werden, und es ist nicht hinlänglich, wenn man darüber gar nichts bestimmen zu wollen vorgibt. Da Clarke dem Sohne und dem heiligen Geist den Namen göttlicher Personen beilegt, und unter Person ein mit Verstand handelndes Wesen versteht, so muß er sie nothwendig für zwey Geister halten, die für sich vorhanden sind, und geistige Thätigkeit äussern, aber nicht selbstständig sind, sondern ihr Wesen und ihre Eigenschaften vom Vater haben. So groß und unbeschränkt auch deren Eigenschaften angenommen werden mögen, so bleiben sie doch immer endlich, in ihrem Verstande und in ihrer Wirksamkeit eingeschränkt, und können auf den Charakter der wahren Gottheit, auf Unendlichkeit und Selbstständigkeit, keinen Anspruch machen. Es kann also auch dabei keine eigentliche Einheit derselben, so wie sie bei Gott gedacht wird, statt finden. Der Vater ist der eigentliche wahre Gott, der Sohn und der Geist sind es aber nicht, sind nichts weiter, als zwei erhabne endliche Geister, welche mit der Gottheit nicht zu einem Wesen vereiniget werden können. Wie sollten nun endlichen Naturen göttliche Eigenschaften mitgetheilt werden können, ihnen, die ihrer Natur nach nicht

alles

alles wissen, nicht alles vermögen, göttliche Allwissenheit, göttliche Allmacht, schöpferische Kraft? Wenn man auch annimmt, daß Gott durch sie wirke, so wird doch die Kraft, mit der sie göttliche Werke verrichten, immer nicht ihre eigene, sondern die Kraft der durch sie handelnden Gottheit seyn, und sie selbst werden dadurch nimmermehr göttliche Eigenschaften erlangen. Man hat daraus weiter gefolgert, daß diese Behauptungen zur Vielgötterey führten, da aber Clarke diese Folgerung nicht anerkennen würde, da er die Verehrnng des Sohns darauf einschränkt, daß er unser Erlöser, Mittler und Vertreter sey, und dem heiligen Geist nur die Ehre zuerkennt, daß er der Urheber aller wunderthätigen und geistigen Gaben und der Heiliger der Menschen sey, und alles dies vom Vater ableitet, und alle Anbetung dieser zwey Personen auf ihn zurückführt, so trage ich Bedenken, ihm diesen Vorwurf zu machen. Ohnehin reichen obige Bemerkungen schon hin, das Unhaltbare dieser Hypothese einzusehen.

Einen andern Versuch, der eben so wenig befriediget, machte Paul Maty, Catechet im Haag, der theils selbst gedacht und neu, theils mit Arianischen Ideen nahe verwandt ist. Er nimmt nicht nur der Art, sondern auch der Zahl nach, eine einzige Gottheit an, die dem Vater, Sohn und Geist gemeinschaftlich sey, so daß man in dieser Hinsicht mit allem Recht sagen könne, daß drey Personen der einige Gott wären. Die Mehrheit der Personen werde dadurch aber nicht aufgehoben, wenn man zugäbe,

daß in dem Sohn sowohl vor, als nach der Menschwerdung, und eben so auch in dem h. Geist, zwey Naturen vorhanden gewesen wären. Da nemlich der Vater von dem Sohn, eben so wie ein verständiges Wesen von einem verständigen Wesen, unterschieden sey, so wäre es unmöglich, daß eben das verständige Wesen, das in einer dieser zwey Personen ist, auch in der andern seyn sollte, da ferner der Begrif der Unendlichkeit an sich alle Mehrheit ausschlöße, so müste nothwendig eine von den verständigen Naturen, die in dem Vater und Sohn sind, endlich seyn, woraus also folge, daß, weil beide Personen der Gottheit theilhaftig sind, die eine von ihnen eine doppelte Natur, eine göttliche und eine endliche, haben müste. Weil nun so etwas bei dem Vater nicht statt habe, so müße der Sohn außer der mit dem Vater gemeinschaftlichen göttlichen Natur noch eine andere endliche Natur besitzen, und dadurch von der Person des Vaters verschieden seyn. Mit dem heiligen Geist habe es noch ein besonderes Verhältnis. Da er von dem Vater und Sohn, wie ein verständiges Wesen von einem andern, unterschieden werde, so müße dessen endliche Natur von der endlichen Natur des Sohnes verschieden seyn. Nach seiner Meinung sind denn also in der Trinität drey wirklich von einander verschiedene Personen. Der Vater hat nur eine Natur, die reine, unvermischte Gottheit, und führt deswegen den Namen des Vaters. Dieser einige Gott hat vor dem Anfang der Welt zwey endliche Intelligenzen hervorgebracht, und beide mit sich auf das genaueste verbunden, so daß er mit ihnen drey

Per-

Personen ausmacht. Die zweite Person, oder der Sohn, ist eine endliche mit der Gottheit auf das genaueste verbundne Intelligenz. Eben das ist der heilige Geist, nur daß seine Intelligenz von der, die der Sohn hat, noch verschieden ist. Die Vereinigung der beiden Naturen kann eben so gut versöhnlich heissen, als nach der Meinung der Trinitarier die göttliche und menschliche Natur in Christo eine Person ausmachen. Die Vereinigung des Vaters macht diese Naturen göttlich, nicht daß sie solche in Götter verwandelt, sondern indem sie macht, daß das aus diesen zwey denkenden Wesen zusammengesezte Ganze, nach dem Namen des einen Theils, der in dieser Verbindung stehet, Gott genennet werden kann, so wie Christus Gott und Mensch genennet wird. Von der Menschwerdung denkt er auf folgende Art. Die Person des Sohns war vor und nach der Menschwerdung aus zwey Naturen zusammengesezt. Vor derselben hatte er eine blos geistige oder englische Natur, nach derselben nahm sie eine menschliche an, so daß sie, da sie vorher Gott und Engel (so erschien sie im alten Testament) war, nun Gott und Mensch geworden ist. Doch will er nicht entscheiden, ob die Engelsnatur die Seele des menschlichen Leibes Christi geworden sey, oder ob Christus eine besondre Menschenseele angenommen und die Engelnatur beibehalten habe, er sey aber mehr geneigt, das Erste anzunehmen.

Diese Meinung nähert sich in so fern der Arianischen, als der Sohn und Geist als zwey endliche Gei-

ster angesehen werden, die Gott im Anfang hervorgebracht, und mit sich auf das genaueste vereinigt habe, sie hat also auch das wider sich, was oben gegen diese Vereinigung gesagt wurde. Eigen hingegen ist dem Verfasser, daß er sich in dem Vater die Gottheit rein und unvermischt, in dem Sohn und Geist aber mit einem endlichen geistigen Wesen vermischt denkt, und denn doch die Gottheit aus diesen dreyen Personen zusammensezt, daß alle drey die göttliche Natur gemeinschaftlich besitzen sollen. In dem Sohne und Geist ist eine göttliche und eine Engelnatur zu unterscheiden, sie sind also nach seinen eignen Worten ein aus zwey denkenden Wesen zusammengeseztes Ganzes. Dadurch wird die Schwierigkeit, die göttliche Einheit dabei zu behaupten, gewiß nicht vermindert, sondern noch vermehret. Ich weiß es mir daher nicht zu erklären, wie man dieses System, das die Unbegreiflichkeit nur vergrößert, leichter, faßlicher, bequemer und der Vernunft angemeßner findeu, oder darinnen nur die Behauptung einer moralischen Einheit wahrnehmen kann, da dessen Verfasser so deutlich auf eine persönliche Vereinigung dringt, durch welche zwey denkende Wesen zu einem zusammengesezten Ganzen verbunden seyn sollen. Der Mangel richtiger philosophischer Kenntnisse mag wol die Ursache seyn, daß der Verfasser bei seiner sonstigen Gelehrsamkeit und selbst von seinen Feinden anerkannten Redlichkeit, das Unmögliche seiner Combinationen, und das Unbegreifliche in der Behauptung, daß Christus erst Gott und Engel und nachher Gott und Mensch, oder Gott, Engel und Mensch

gewe-

gewesen seyn soll, nicht von selbst einsah, und seinen irrigen Vorstellungen entsagte.

Unter denen, die aus der Natur und ihren Werken nicht blos eine Erläuterung und entfernte Aehnlichkeit, sondern einen völligen Beweis der Dreyeinigkeitslehre ableiten wollen, hat niemand seine seltsamen Einbildungen weiter getrieben, als der Arzt und Physikus des Culmischen Kreißes in Westpreusen, Berger*), der nicht blos in der Sonne, dem ursprünglichen Lichtmeer, den davon ausgehenden Stralen und deren Wirkungen, (wie einst die Kirchenväter zu reden pflegten), oder wie manche Neuere in der Seele des Menschen und ihren Hauptkräften, der Einbildung und dem Gedächtnis, dem Verstand und Willen, sondern beinahe in allem, in den drey geistigen Elementen der Natur, in den Eigenschaften des Himmels und der Sterne, in den Salzen, in den Theilen des menschlichen Körpers, im Gehirn und Herzen, im Nervengeist und Blut, in dem Verstand, Willen und Urtheil der Seele, in den Sprachen, in der Geographie, in der Moral und Politik, Bilder der Dreyeinigkeit vorfindet, und daraus die Wahrheit, Deutlichkeit und Nothwendigkeit dieser Lehre folgert. Nach seinen Begriffen lehrt die Natur in ihren Bildern auf das deutlichste, daß die einige Gottheit aus zwei ganz unterschiedenen, ia völlig entgegengesezten guten und wohlthätigen Wesen bestehe, die

*) System der Ewigkeit zur Erkenntnis Gottes. Berl. 1777.

die von Ewigkeit miteinander vereinigt seyn müßen, und die durch diese Vereinigung ein drittes Wesen ausmachen, was beiden ähnlich und keinem gleich ist. Nach ihm sind nur drey Grundkräfte möglich, eine sammelnde oder bindende nach dem Mittelpunkt, eine zerstreuende ausdehnende von dem Mittelpunkt, und dann eine dritte um den Mittelpunkt, die aus den beiden ersten entsteht. Die zweite Person besteht in seiner Meinung aus der ewigen Vereinigung der ersten und dritten, so wie das Mittelsalz aus der Vermischung des sauern und laugenhaften, und das laue Wasser aus der Verbindung des kalten und siedenden entsteht. — Doch genug von diesen Träumen, die ihr Urheber für baare Wahrheit und die richtigste Erkenntnis des menschlichen Verstandes ausgibt, so wenig Sinn auch die kühle nüchterne Vernunft darinn finden kann.

Mehr Aufmerksamkeit verdient unstreitig das neue System der Trinität, das der Augspurgische Senior, D. J. A. Urlsperger in mehrern Schriften, besonders aber in dem kurzgefaßten System seines Vortrags von Gottes Dreyeinigkeit. Augsp. 1777. mit eben so viel Deutlichkeit, als Freymüthigkeit, vorgetragen hat. Er trennet nach seinen Einsichten die Dreyeinigkeit des Wesens und der Offenbarung von einander. Leztere muß zwar aus der Natur der ersten hergeleitet, aber nicht mit ihr vermischet, noch das Vorhanden seyn eines Vaters, Sohns und Geistes, das zur Offenbarungsdreyeinigkeit gehöret, zu der Wesensdreyeinigkeit gerechnet werden, denn eben

eben aus dieser Vermischung sind, wie er glaubt, bisher alle Abweichungen und irrige Meinungen in dieser Lehre entsprungen. Denn obgleich (S. 194) die drey Personen, die wir als frey handelnde, ja sich sogar ökonomischuntergeordnete und von sich abhangende in der Offenbarungsdreyeinigkeit vor uns haben, im nothwendigen Wesen Gottes gegründet sind, so sind sie darinn doch blos durch einen Rathschluß Gottes zur Hervorbringung und Bewerkstelligung der äußern Werke gegründet, im Wesen Gottes selbst sind keine Personen dieser Art, (weswegen sich auch dieser Ausdruck hauptsächlich zur Offenbarungs-Dreyeinigkeit, nicht aber eben so zur Wesens-Dreyeinigkeit schickt) dann im Wesen Gottes ist nur eine dreyfache in sich selbst gegründete nothwendige geistige Natur, (der wir übrigens aus Mangel der Empfindung davon keinen nähern Namen beilegen können) deren nothwendiges und unzertrennnliches Band einen Geist, und das, wie in Gott, so auch bei andern Geistern darstellet. Nicht daß ich sage, andre Geister seyen auch nothwendig, wie Gott, sondern, daß ich behaupte, in iedem Geist werde zu dessen Darstellung das ohnzertrennte nothwendige Band einer dreyfachen geistigen Natur, wie bei Gott, erfordert, ia es könne ohne dasselbe gar nicht einmal ein Geist gedacht werden. S. 196. Weil im Wesen Gottes, in so fern er ein Geist ist, kein Vater, Sohn und Geist, uud keine göttliche von sich abhängende Personen, sondern durch sich selbst bestehende Naturen geistiger Art, deren gedrittes,

in sich selbst gegründetes ohnzertrennliches Band ein Geist ist, die man daher schicklicher Subsistenzen, als Personen, nennt, wenn ein Geist eine Substanz heißt, so ist der ohnendliche und vollkommenste Geist nicht drey Götter, sondern ein Gott. Denn so wie wir bei der Offenbarungsdreyeinigkeit nicht sagen, es sind drey Personen und doch nur eine Person, sondern es sind drey Personen und ein Gott: so sagen wir bei Gottes Wesensdreyeinigkeit: es ist nur nur ein Geist aber es sind drey in sich selbst nothwendig gegründete, uns nach der Empfindung vollkommen unbekannte, daher auch mit Worten nicht auszudrückende geistige Naturen, deren nothwendiges und unzertrennliches Band Ein Geist ist. Ferner S. 259. Es ist ein einiger Gott und drey Personen dieses Einigen göttlichen Wesens. Diese drey Personen müßen gewiße nothwendige Prädicäte und Verhältnisse haben, die sie als drey von sich unterschiedene zu einem Gott verbinden, ob ich gleich dieselben nicht weiß. Außer diesen mir unbewusten, und sich unstreitig auf die innere Natur Gottes als eines Geistes beziehenden Prädicaten finden sich auch noch von eben diesen göttlichen Personen andre Prädicate, die sie in eine gewiße freywillige Unterthänigkeit setzen, zwar wirklich, aber nicht nothwendig sind, und diese sind ökonomisch persönliche Prädicate Gottes, als Vaters, Sohns und Geists. — Kraft dieser freywilligen, und auf einem gemeinschaftlichen Rathschlusse Gottes beruhenden ökonomisch persönlichen Verhältnisse, bestimmet durch ohnmittelbare Wirkung Eine der göttlichen

lichen Personen eine andre dieser Personen zum Ausgang, das ist, zur Offenbarung von außen, (und dies heißt Zeugen im allgemeinen Verstand und sonst nichts in der Welt) wird dadurch Vater, theilt solcher Person freywillig ihr Wesen mit, und ist in diesem freywilligen Vaterverhältnis, größer, als sie, ihr Vater und Gott. — Kraft dieses Rathschlusses läßt sich eine göttliche Person durch ohnmittelbare Einwirkung zum Ausgang und Offenbarung von aussen (dies heißt gezeugt und gebohren werden) von Gott bestimmen, wird dadurch Sohn, als Sohn geringer, als der Vater, obgleich als göttliche Person ihm ohnaufhörlich wesentlich gleich und mit ihm eins, leistet als Sohn Gehorsam, ist übrigens als Sohn das Ebenbild des Vaters, aber auch als Ebenbild nicht Original, auch nicht im Vater, sondern von dem Vater als außer ihm unterschieden, ob er gleich als Person im Vater und der Vater im Sohn ist. — Kraft dieses Rathschlußes ist auch eine der obbenannten Personen bereitwillig, als ein Gesandter, in Geistes Kraft auszugehen, läßt sich also freywillig vom Vater dem Sohne zusenden, hängt in dieser Sendung ökonomisch vom Vater ab, vereinigt sich mit dem Sohn, wird auch dadurch des Sohnes Geist, und läßt sich wieder vom Vater und Sohn in die Herzen der Glaubigen senden, geht auf diese Weise vom Vater und Sohn ökonomisch aus und ist der Geist des Vaters und des Sohnes. Daraus entstehet dann die Wesensdreyeinigkeit und die Offenbarungsdreyeinigkeit.

Die=

Dieses System hat allerdings die Bequemlichkeit, daß man die Gründsätze, die eine Gleichheit in dem göttlichen Wesen fordern, und die Stellen, die darauf Bezug haben, sehr wohl mit andern Stellen, die für die Abhängigkeit des Sohnes und heiligen Geistes sind, vereinigen kann, indem man das eine auf das Wesen Gottes, das andere auf die Oekonomie seiner Offenbarung bezieht, und daß man auch viele Einwürfe der Gegner damit leicht abfertigen kann, indem man ihnen die Vermischung dieser beiden ganz verschiednen Dinge entgegen sezt. — Allein diese Bequemlichkeit wird durch die vielfachen Schwierigkeiten, die von andrer Seite damit verbunden sind, weit überwogen. Wenn der V. die erste Veranlassung zu seiner Theorie aus Col. 2, 2. nimmt, wo der Apostel von einem Geheimnis Gottes, und des Vaters und Christi, in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen sind, spricht, so ist vor allem zu bemerken, daß die Worte des Vaters und Christi, sehr wahrscheinlich unächt sind, da es in den alten Abschriften theils ausgelassen ist, theils mit vielen Veränderungen, welche die Interpolation verrathen, vorkommt. Wären aber die Worte auch ächt, so würde es überaus mißlich seyn, drey Geheimnisse herauszupressen, da die Schrift überall nur das eine Geheimnis, nemlich die vorher unbekannte, nun aber geoffenbarte göttliche Veranstaltung der Sendung Christi zum Heil aller Menschen kennet, also auch in dieser Stelle kein anderes Geheimnis (welches auch die Gloße durch den Beysaz nemlich des Vaters und Christi, merklich machen wollte) gemeint

gemeint seyn kann. Die Unhaltbarkeit des Grundes wird aber von der Dunkelheit und Schwierigkeit der Theorie selbst noch übertroffen. In dem göttlichen Wesen sollen drey durch sich selbst bestehende Naturen geistiger Art seyn, deren nothwendiges unzertrennliches Band ein Geist ist, und die doch einen gemeinschaftlichen Rathschluß fassen. Entweder denkt sich der V. nur drey Kräfte dieses einigen Geistes, und dann läßt es sich begreifen und mit dem von andern Geistern, die zu ihrer Darstellung auch einer dreyfachen Natur benöthigt seyn sollen, hergenommenen Gleichnis vereinigen. Oder aber, was seinen Ausdrücken gemäßer ist, er stellt sich drey besondre Naturen, oder Subsistenzen vor, und dann geräth er, ohne es selbst zu merken, auf die von ihm verworfene Meinung, daß drey geistige Naturen zu einem Geist verbunden gedacht werden könnten. Und wie soll man nun weiter begreifen, daß die eine Person die andern durch eine unmittelbare Wirkung zum Ausgang, zur Offenbarung von außen bestimmt, daß diese Personen einerseits dem Wesen nach gleich bleiben, und es doch ökonomisch mitgetheilt erhalten, alsdenn geringer, als der Vater, werden, und von diesem abhängen, in dem göttlichen Wesen bleiben, und doch aus demselben ausgehen und sich unter einem neuen Verhältnis offenbaren sollen? Das sind nicht so wohl Unbegreiflichkeiten, als vielmehr Widersprüche, die sich nicht mit einander vereinigen lassen.

Aus der Lehre von den Kräften haben einige Neuere diese Lehre zu erläutern gesucht. Meier unter-

unterscheidet die Drey in der Gottheit als die Vorstellungskraft überhaupt, als die deutliche Vorstellungskraft und als die Begehrungskraft. In ieder denkenden Substanz findet sich, wie er glaubt, diese Dreyeinigkeit, ohne daß die Substanz selbst dadurch vervielfältiget wird, es könne dies also ein sehr bequemes Bild der Dreyeinigkeit abgeben. Es ist (Philos. Betracht. über die christl. Religion 3tes St. S. 194.) eine einzige, unendliche und unzertheilte Substanz wirklich. In diesem allmächtig und ewig wirksamen, vor sich bestehenden Dinge ist der Inbegrif aller unendlichen Vollkommenheiten als ein Accidenz wirklich von Ewigkeit zu Ewigkeit vorhanden. Alle diese Vollkommenheiten sind nach der vollkommensten Ordnung miteinander verbunden, so daß sie aus drey Realitäten, als aus ihren ersten Gründen in der Gottheit, fließen. Diese drey Realitäten sind die Grundaccidenzien in der göttlichen Substanz, welche vermög derselben auf eine dreyfache Weise für sich besteht, ohne daß sie dadurch vervielfältigt, und ein zusammengesetztes Ding wird. In so fern sie auf die erste Art subsistirt, ist sie der Vater, und in so fern auf die zweite und dritte Art, Sohn und heiliger Geist.

Töllner stellt in seinen vermischten Aufsätzen die Lehre auf folgende Art vor: Wir müßen uns in Gott drey ewige, wahrhaftig von einander unterschiedene Handlungen neben einander gedenken, die Handlung des Wirkens, der Vorstellungen und des Begehrens alles möglichen Guten in und außer ihm. Drey

Drey wahrhaftig verschiedne Handlungen zugleich von Ewigkeit her nebeneinander erfordern auch von Ewigkeit her drey voneinander wahrhaftig verschiedne handelnde Gründe. Es sind also die Kraft, der Verstand und Wille in Gott nicht drey bloße Vermögen, sondern drey von einander unterschiedene Kräfte, das ist, drey Substanzen. Auch Silberschlag nimmt in Gott drey unendliche Urkräfte oder Substanzen an, welche aber nicht drey unterschiedene Größen, drey Wesen, sondern ein dreyfaches Ganze und Wesen ausmachen.

Der neueste Untersucher der Trinitätslehre, Hr. D. Schlegel, (S. erneuerte Erwägung der Lehre von der Dreyeinigkeit. 2 Th. Riga. 1791.) tritt ebenfalls der Vorstellung von Kraft oder Wirksamkeit nur mit einigen Abänderungen bei. Die heil. Schrift, sagt er S. 87. erklärt uns einige in Gott gegründete, große, die Welt betreffende Wirkungen. Wo göttliche Wirkungen sind, da ist auch göttliche Wirksamkeit, es mag dieselbe von andern unterschieden, und orientalisch persönlich gedacht werden, oder nicht also. Die erste Wirksamkeit, die das göttliche Wesen, die Urkraft außer sich bewies, ist die Schöpfung, Erhaltung, Fürsorge und Regierung der Welt. Das menschliche Geschlecht aber hatte wegen seiner natürlichen und vermehrten Unvollkommenheit zwey große Hülfen nöthig, nemlich zur Erlangung richtiger Erkenntnis, und zur moralischen Besserung und Thätigkeit. Erstere, die Erleuchtung oder Erkenntnismittheilung erwieß Gott in hohem und im niedrigen Grade. Er hat zu den Menschen vom Anfang

geredet, Hebr. 1, 1. Seine Wirksamkeit für die Erkenntnis leuchtete in der Finsternis, und war Wort oder Logos durch die Propheten, Joh. 1, 5. Zur bestimmten Zeit ließ Gott diese Wirksamkeit sich in dem auserkohrnen Gesandten offenbaren, der gleichsam eine Mittelsperson zwischen ihm und den Menschen seyn sollte. Ertheilung der größten Gaben der Gottheit bestärkte seine Würde. So ward der Logos, oder die göttliche Erkenntnismittheilung Fleisch. Die Welterleuchtende Wirksamkeit Gottes verband sich mit dem Menschen Jesus und wirkte durch Jesum. Er wird in dieser Wirksamkeit auf gewisse Art vom Vater unterschieden, aber es werden ihm auch, weil er solche Wirksamkeit genoß, die Prädicate der höchsten Gottheit beigelegt. In so ferne dieser Jesus Gott, den Urheber seiner Gaben, in dem engsten Verstande Vater nannte, kam ihm der Name des größten Sohnes Gottes zu. Die Menschen haben sich diese Wirksamkeit als ein besonderes göttliches Subiekt vorgestellt, und da sie keinen geschicktern Namen für sie wußten, ihr den Namen einer besondern Person des göttlichen Wesens gegeben. — Noch war eine moralische Hülfleistung unter den Menschen nöthig, daß die Menschen ihre Fähigkeiten auswickelten, auf die Belehrungen Gottes Acht hatten, und durch Frömmigkeit, so wie durch nützliche Handlungen, ihre und anderer Menschen Wolfart bereiteten, und diese bekommt in der heiligen Schrift den Namen des Geistes Gottes oder des heiligen Geistes.

Diese

Diese drey große Wirksamkeiten und Hauptäußerungen der Gottheit unter den Menschen stimmen aus einem Principium, fließen aus einer Quelle, sind gleichsam Zweige eines Stammes, aber sie sind doch nach unsrer Erkenntnis an Zweck und in der Art und Weise ihrer Wirkung unterschieden, daß die erste nicht die zweite, und die zweite nicht die erste ist. Jede war und ist so ganz und besonders wirksam, als wir einzelne Personen, oder Substanzen unter den Menschen wirksam sehen. Die heilige Schrift spricht von ihnen mit dem Nachdruck, als wenn sie Personen wären. Das Wunderbare für uns entspringt aus dem mehr als himmelweiten Unterschied Gottes von uns, der in seiner Unendlichkeit gegründet ist.

Noch eine Idee, die mit diesen sehr nahe verwandt ist, haben schon ältere Schriftsteller gehabt. Man kann sich bei einem Geist nichts weiter, als sein Daseyn und seine Kraft, denken. Der Vater ist also das nothwendige Daseyn, als Geist. Der Sohn ist die Weisheit, das Wort, weil Denken die erste Thätigkeit des Geistes ist, und das Wort, entweder innerlich gedacht, oder äußerlich vorgetragen, das Bild des Gedankens ist. Das Wort oder die Weisheit ist also das Bild Gottes, dessen Erstgebohrner. Dann besizt der Geist auch noch Willenskraft, Macht, die aber dessen Daseyn und Verstand voraussezt, die geht also von dem Vater und Sohn aus. Beide sind als Aeusserungen der Geisteskraft Gottes von einander verschieden, doch aber auch mit ihr eins, weil sie nothwendige Wirkungen derselben sind.

Alle diese Vorstellungen sind der einfachen geistigen Natur Gottes vollkommen angemessen, nur daß dabei vielen, die sich den persönlichen Unterschied größer und strenger zu denken gewohnt sind, die Verschiedenheit der Kräfte nicht groß genug vorkommen, und die Vereinigung mit den Stellen der Schrift, die von dem Unterschied des Vaters, Sohnes und Geistes reden, schwierig scheinen wird.

Eine ganz eigne, aber weniger zu billigende Idee hat Herr M. Bucer in einem eignen Buch *) von der Dreyeinigkeit vorgetragen. Er nimmt drey selbstständige Kräfte in der Gottheit an, die weder körperlich, noch geistig, sondern von ganz unbekannter Art sind. Sie sind selbstständig, denn sie unterscheiden sich von allen Eigenschaften und Kräften, die zur Gottheit gehören, sie sind unerschaffen, denn sie werden in der Schrift als von gleicher Ewigkeit beschrieben. Da man ihnen aber weder ein geistiges Leben, noch Vernunft, noch irgend eine Vollkommenheit einer geistigen Natur beilegen darf, wenn man sie nicht mit der einigen Gottheit verwechseln will, so unterscheiden sie sich eben durch den Mangel der Geistesvollkommenheiten von allen Geistern und selbst von der Gottheit. Sie bedürfen aber auch keine Geistesvollkommenheiten, weil ihnen die allervollkommenste Natur

*) Das Geheimnis der Dreyeinigkeit in seiner gefährlichen Lage. Eine neue Idee von der Dreyeinigkeit in fünf Abhandlungen von M. C. F. Bucerus, Diac. zu Geithayn. Leipz. 1792.

Natur der Gottheit zum freyen Gebrauch zuständig ist. Es ist nur eine Gottheit, oder nur eine göttliche Natur, in der alle Geistesvollkommenheiten, insonderheit unendliche Vernunft, Denkungskraft und geistiges Leben liegen. Diese Gottheit mit allen ihren wesentlichen Kräften ziehen diese unbekannten Kräfte an sich, erhalten dadurch den vollkommensten Verstand und Willen der Gottheit, und wirken durch sie. — In der That sehr sonderbare Ideen! Wenn man auch nichts gegen die Selbstständigkeit der Kräfte einwenden wollte, weil wir nicht wissen, ob es nicht solche Kräfte gibt, die für sich bestehen, und an keine andre Substanz gebunden sind, so kann doch nichts sonderbarers gedacht werden, als daß diese Kräfte ohne alle geistige Vollkommenheit seyn, und doch die Gottheit an sich ziehen und dadurch Besitzer derselben, oder Personen werden sollen. Die Gottheit, welche die vollkommenste geistige Kraft und alles Leidens unfähig ist, soll sich erst von drey andern Ursachen, die ohne geistiges Leben sind, in Thätigkeit setzen lassen, ihr Verstand und Wille soll der Verstand und Wille ieder Person werden, so wie der Leib der menschlichen Seele eigen wird. Er gibt selbst zu, daß man nach dieser Idee ein geviertes in Gott, nemlich außer den drey Personen noch die Gottheit als eine selbstständige Kraft, zählen kann, er unterscheidet aber die wesentliche Selbstständigkeit von der persönlichen, legt iene allein der Gottheit, diese aber den drey Personen bei. Es ist aber nicht abzusehen, wie durch diese willkührliche Unterscheidung oder durch die Behauptung, daß also die

vier selbstständigen Kräfte in Gott nicht von gleicher Art wären, der Sache geholfen sey. Wo möglich noch sonderbarer erscheint diese Meinung, wenn man die Vorstellung des Unterschieds des Vaters, Sohns und Geistes damit vergleicht. Nach dem Vorhergehenden sollen diese drey Kräfte unerschaffen, ewig seyn, und die Gottheit an sich ziehen, und doch soll wieder der Vater die Gottheit durch sich selbst besitzen, und sie erst den andern Personen zum Besitz und völlig gleichen Gebrauch mittheilen, wie einer sein eigenthümliches Haus andern unter gleichen Rechten zu besitzen geben kann. Der Sohn soll die ganze göttliche Natur von dem Vater haben, und die Gottheit nach Sohnesart durch die ewige Zeugung und Geburt besitzen, die dritte Person aber die Gottheit nach Art eines Odems besitzen.

Wenn die Vorliebe zu selbst erdachten Hypothesen nicht wäre, so könnte man kaum begreifen, wie iemand eine solche Meinung lieb gewinnen, sie für die einzige richtige Erklärung der Trinität halten, und über andre Erklärungen mit so viel Zuversicht absprechen könnte. Wenn die Trinitätslehre nicht anders zu retten, und mit den Behauptungen der Vernunft in Harmonie zu bringen seyn sollte, so wird sie wol ungerettet bleiben.

Eine vorzüglich wichtige und mit eben so viel Fleis, als Gelehrsamkeit, bearbeitete Abhandlung über die Dreyeinigkeitslehre, die wir dem Scharfsinn des Hrn. C. Raths und Gen. Sup.

Löfflers

Löfflers *) zu verdanken haben, darf hier um so weniger vergessen werden, je mehr sich selbige durch eine gelehrte Darstellung der Entstehungsart dieser Lehre so wohl, als durch die Vernunftmäßigkeit und Simplicität der Erklärung, empfiehlt. Er leitet nach einer gedrängten Uebersicht der Meinungen der vornicänischen Kirchenväter den zu Nicäa festgesezten Lehrbegrif aus der Verwechselung der ewigen göttlichen Weisheit mit dem Sohn Gottes her. Man personificirte zuerst die ewige, erschaffende Weisheit Gottes, man nannte sie den Eingebohrnen, man ließ sie bei der Schöpfung, da sie sich der Welt offenbarte, und aus dem Verstand Gottes hervorgieng, gezeugt werden. Jene ewige Weisheit war mit Jesu vereinigt, er war gleichsam die Weisheit selbst. Bald legte man Jesu auch die Prädicate der ewigen Weisheit bei, und da er und sie Gottes Sohn hießen, so schmolzen in diesem Ausdruk jene neue Begriffe zusammen.

Nun hatte man statt der Weisheit einen Sohn, welcher die Welt erschaffen hatte. Es gab zwar noch Gelehrte, welcher den Ausdruck Sohn Gottes nur von dem Menschen Jesus gebraucht wissen

*) Versuch über den Platonismus der Kirchenväter. Aus dem Französischen übersezt und mit Vorrede und Anmerkungen begleitet von Jos. Fr. Christ. Löffler, Oberconsistorialrath und Generalsuperintendent des Herzogthums Gotha. Zweite, vermehrte Auflage. Züllichau, 1792.

wissen wollten, und die Weisheit, wenn sie auch Sohn genannt werden sollte, nur von einer Eigenschaft Gottes verstanden; (Praxeas, Noetus, Beryllus, Paul von Samosata) aber sie wurden von denen, die den Begrif Sohn hauptsächlich im Auge hatten, überstimmt. Diese unterschieden nicht nur den Sohn, und also auch den Logos, als eine besondre Substanz von dem Vater, sondern sahen auch, aus sehr natürlichen Gründen, die zweite, den Sohn, für eine geringere, als die erste Substanz, den Vater, an, ob sie gleich beide in Absicht des Willens vollkommen übereinstimmend und als eine dachten — und ordneten dem höchsten Gott einen zweiten, der Werkzeug und Diener sey, bei. Das ganze dritte Jahrhundert durch war diese Parthey siegend, Origenes und Dionysius standen an ihrer Spitze, und Sabellius und Paul von Samosata hatten ihr untergelegen, bis endlich Arius gegen seinen dem Schein nach sabellianisirenden Bischof nicht nur die eigne Substantialität, sondern auch die geringere Dignität des Sohns behauptete. Der Presbyter verlor im Kampf mit dem Bischoffe, und der Sohn wurde dem Vater gleich gemacht, aus Gründen, die von der ewigen Weisheit, mit welcher der Sohn verwechselt wurde, entlehnt sind. In der Folge hat dieses System keine beträchtliche Veränderung erfahren, außer daß nicht blos eine Gleichheit, sondern auch eine Einheit des Wesens behauptet worden ist.

Nach einer kurzen Erzählung der Schwierigkeiten des Athanasischen, Arianischen und Sociniani-

schen Systems fährt er endlich fort: Es scheint also, wenn ia alle Theile der heil. Schrift, und iedes Buch unsers menschlichen Kanons mit der Vernunft in Uebereinstimmung gesezt werden sollen, unter allen der Lehrbegrif der annehmlichste zu seyn, welcher in Gott nur ein Subiekt annimmt, und den Logos und Geist als Eigenschaften, Kräfte, Verhältnisse, Wirkungsarten Gottes ansieht, und den Begrif Sohn Gottes, so fern dadurch ein Subiekt bezeichnet wird, auf den Menschen Jesus einschränkt, obgleich nie eine völlige Uebereinstimmung zu erwarten seyn dürfte.

Wenigstens müßte über diese Vorstellungsart nicht vorschnell, und ohne genaue Läuterung und scharfsinnige Vergleichung der dahin gehörigen Bibelstellen, nicht ohne richtige Kenntnis der Vorstellungen der ältesten Lehrer und der Geschichte ihrer Veränderungen irgendwo abgesprochen werden, da sie so vernunftmäßig und begreiflich ist, und wenigstens nicht mehr Schwierigkeiten hat, als iede andre Hypothese darbietet.

Auch Jerusalem, der sich bis an seinen Tod mit theologischen Gegenständen beschäftigte, und gewiß mit Unbefangenheit und ungeschwächter Wahrheitsliebe forschte, trat nach einem reifen, viele Jahre fortgesetztem Nachdenken der Erklärung bei, daß der Logos nichts anders, als die göttliche Weisheit und Macht, der göttliche schöpferische Wille, also nicht als Person von Gott unterschieden, und Geist Gottes wieder nur Gottes Vorstellungs- und Willenskraft

sey,

sey, wodurch er wirkt, und der sich gegen Gott verhält, oder eben das in Gott ist, was der Geist des Menschen in dem Menschen ist. Vor dem Geist Gottes als einer Person zu reden, ist jüdische Volkssprache, oder vielmehr allgemeine populäre Art, zu sprechen, so wie wir auch öfters von dem Geist des Menschen besonders sprechen.

Herr D. Eckermann erklärt sich in seinen theologischen Beiträgen *) ebenfalls gegen die gewöhnliche Form der Trinitätslehre. Er leitet ihren Ursprung aus dem Alt. Test ab, in dem der Name des Vaters, des Sohns Gottes, noch öfter aber der Name des Geistes Gottes vorkommt. Gott heißt der Vater des Israelitischen Volkes, weil er dasselbe mit besonderer Aufsicht schützte und leitete, ferner auch der Vater eines Israelitischen Königs, weil er ihn, indem er ihn durch seine Propheten zum Regenten seines Volkes bestellte, dadurch zur Würde eines Sohns Gottes oder des Allerhöchsten erhoben hatte. In den Stellen Ps. 2. und 2 Sam. 7. kommt der Name Sohn Gottes, als der erhabenste Name der Regentenwürde eines Königs vor, wie Regenten überhaupt Ps 82, 6. Söhne des Allerhöchsten genennt werden, in andern Stellen heißt das ganze Volk der Sohn, der Erstgebohrne Gottes. Der Name Geist Gottes bezeichnet nach dem Inhalt aller Stellen des Alt. Test. in Gott eben das, was der Geist des Menschen im Menschen bedeutet, erst den Odem, die Lebenskraft Got-

*) 2. B. 2. St.

Gottes, und nachher bei vermehrter Ausbildung die geistige, alles auf das vollkommenste erkennende, wollende und wirkende Kraft Gottes. Die Sprache, die ihn als etwas von Gott selbst Unterschiedenes darstellt, ist eben so gut anthropopathisch, als wenn Gott Augen, Ohren und Hände zugeschrieben werden, und findet bei der reinern Vorstellung, daß Gott der reinste und vollkommenste Geist ist, nicht mehr statt. Den Namen Sohn Gottes eignet Jesus sich besonders zu, und seine Schüler beschreiben ihn als den eingebohrnen oder einzigen Sohn Gottes. Aus der Vergleichung der Stellen erhellt aber, daß die Namen Christus oder Messias und Sohn Gottes als Namen einer und derselben Person gesezt wurden, und daß folglich Jesus sich mit diesen Namen als den einzigen wahren Messias habe bezeichnen wollen. Die Prädicate, die sich Jesus selbst beilegt, bezeichnen sämtlich die innigste Verbindung zwischen ihm und Gott, und zwar so, daß er alles, was er lehret und thut, Gott zuschreibt, der ihm alles gegeben hat, der durch ihn lehret und wirket. Die Jüdischen Lehrer nennen den Messias Jehovah, die Kabbalisten legen die Sephiroth, welche sie Jehovah zueignen, auch dem Messias bei. Sie deuten in vielen Stellen, z. E. Jes. 35, 10. Jerem. 23, 6. 33, 15. Ps. 107, 1. und besonders Jes. 40, 3-5. Mal. 3, 1. Jehovah als einen Namen des Messias, und wenden die Aussprüche auf ihn an. Aus den beiden leztern Stellen in Verbindung mit Dan. 7, 13. 14. Micha 5, 1. und Jes. 7, 14. bildete sich die Vorstellung, daß der Jehovah als Messias

sichtbar

sichtbar in Menschengestalt auf der Erde, erscheinen werde, wie aus Luc. 1, 68. 76. Joh. 5, 18. 10, 33. und Matth. 26, 63. 65. zu ersehen, wo diese Ideen als damalige Denkart der Juden angegeben sind. Die Vorstellung, daß der Messias Jehovah selbst seyn werde, paßte übrigens gar wol zu der Grundlehre ihrer Religion, weil sie sich dabei den Messias als eine Person dachten, in welcher der einige allgegenwärtige Jehovah auf eine besondere Art, sichtbar erscheinen werde. Erklärt man diese Worte bildlich, so leiten sie auf den Begrif von einer Person, durch welche Gott recht sichtbar wirken werde, und dann ist alles ungezwungen und einleuchtend; denn hat man gerade den Begrif, welcher bei allen Beschreibungen Jesu von sich und seiner Person, und seiner innigen und genauesten Verbindung mit Gott zum Grund liegt. Jesus selbst hat sich niemals Gott genennet, selbst in seiner Vertheidigung Joh. 10, 31-38. gegen die Vorwürfe der Juden nicht, sondern blos darauf berufen, daß er vom Vater geheiliget und in die Welt gesandt sey. Die Jünger dachten sich eben so die innigste Verbindung Jesu mit Gott dem Vater, und verehrten im Messias den einigen wahren Gott, der sich in demselben sichtbar geoffenbaret habe. So schreibt Paulus Röm. 9, 5. der Messias stamme als Mensch von den Juden ab, er sey aber auch der allgemeine Regent, der ewig anbetenswürdige Gott, Eben so ist nach Joh. 1. das Wort (die ewige Weisheit, Macht und Güte Gottes, die von Ewigkeit war, mit Gott war und Gott selbst war, welcher schon im ersten Buch Mosis und überall im Alt. Test.

die

die Schöpfung aller Dinge, die als Wirkung eines Worts oder Ausspruchs Gottes beschrieben wird, zugeeignet worden) Mensch geworden, oder in einem Menschen sichtbar worden, und Jesu Jünger haben an ihm die Maiestät des eingebohrnen Sohns vom Vater deutlich erkannt. Eben so nennt Johannes 1 Joh. 5, 20. Jesum, den Sohn Gottes, den wahren Gott, und 2 Cor. 5, 19. kann mit den ältern Theologen übersetzt werden: Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selbst. Die Stellen, in denen sich Jesus göttliche Eigenschaften beizulegen scheint, lassen sich ohne Zwang nach dem damaligen Sprachgebrauch, theils von seiner göttlichen Sendung, und von seiner Ueberzeugung, daß Gott durch ihn lehre und wirke, theils von seiner Messiaswürde und Bestimmung zu derselben erklären. Die Redensarten, er sey von oben herab, von Gott, vom Himmel gekommen, und werde wieder dahin gehen, bedeuten nichts weiter, als daß er von Gott gesandt sey. Wenn sich Jesus den Vorzug zueignet, daß niemand, als er, den Vater gesehen habe, so geht das auf seine richtigere Erkenntnis von Gott, und nach Joh. 14, 7. haben auch Jesu Schüler den Vater gesehen, weil sie von Jesu zu einer bessern Einsicht geführet worden sind. Die Stellen Joh. 8, 58. und 17, 5. handeln nur von der Vorherbestimmung Christi, und Matth. 9, 6. von dem Vermögen, Krankheiten zu heilen.

In den Beschreibungen hingegen, welche die Apostel von Jesu, dem Sohn Gottes, machen, legen

sie

sie ihm, den sie sich als eine Person dachten, in welcher Gott sichtbar erschienen sey, auch wirklich göttliche Eigenschaften und Werke bei. Johannes beschreibt ihn als das menschgewordene Wort Gottes. Paulus legt ihn Röm. 9, 5. und in andern Stellen göttliche Eigenschaften bei, aber Col. 1, 15. ist ungewiß, weil es auch auf die moralische Schöpfung bezogen werden kann, und Phil. 3, 21. kann auf die Wirkungen des Messias gedeutet werden, unter welche nach Jüdischer Vorstellung auch die Auferweckung der Todten gehörte. Auf diese Verbindung mit Gott beziehet sich auch die göttliche Verehrung, welche ihm der Apostel Phil. 2, 8—11. beileget. Bestimmt ausgedrückt war also die Vorstellung der Apostel keine andre, als: Gott selbst lehrte und wirkte durch Jesum zur Erleuchtung und Beseeligung der Menschen.

Vom heiligen Geiste oder Geist Gottes wird im N. T. eben so, wie im A. T., geredet, und ihm alle richtige Gotteserkenntnis und jedes vorzügliche Talent als Urheber zugeschrieben. So wie Christus von ihm geleitet heißt, so versichert er auch seinen Schülern, daß sie nach seinem Hingang durch ihn würden belebet und in alle Wahrheit geleitet werden. Auch die Lehrform stimmt überein, indem die sinnliche Vorstellung vom Geist Gottes, als einen Hauch oder Odem, noch beibehalten wurde. Unlaugbar wird der Geist Gottes im alten und neuen Testament als eine Person beschrieben. Er wird vom Vater und Sohn gesendet, ihm werden persönliche Handlungen zugeschrieben. Von ihm heißt es 2 Kön. 2, 16. er möge

möge Elias weggeführt haben, Ezech. 11, 1. er habe Ezechiel an das östliche Thor des Tempels versezt, Matth. 4, 1. er habe Christum in die Wüste geführet, Ap. Gesch. 8, 29, er habe dem Philippus einen Auftrag gegeben, und ihn nachher schnell hinweggerückt. Jesus sagt von ihm, er werde reden, was er hören werde, die Apostel erinnern und auf alle Wahrheit leiten. Diese Redensarten müßen aber nicht eigentlich, sondern bildlich verstanden werden, sie fließen alle aus den damaligen Vorstellungen, gehören zur Form und Einkleidung, nicht aber zu der eigentlichen Lehre. So wenig wir die bildlichen Ausdrücke, daß Gott Augen, Ohren und Hände habe, beibehalten, eben so wenig haben wir auch Ursach, in Gott einen Geist von Gott selbst zu unterscheiden. Es trift also kein Vorwurf, der dem System gemacht wird, die eigentliche Lehre Jesu, diese bleibt unerschüttert, wenn auch alles zerfällt, was andre über Jesu Lehre festgesetzet haben.

Der berühmte Herr D. und Abt Henke *) leitet ebenfalls die Benennung Sohn Gottes davon ab, weil Jesus wegen seiner höchstvollkommenen Tugend Gott der Aehnlichste und dessen Geliebtester, zugleich aber auch dessen zu einem höchstwichtigen Geschäfte bestimmter, und mit der höchsten Würde und Auctorität ausgerüsteter Abgesandte war. Er erklärt die Zeugung nicht von Mittheilung der Natur Gottes, son-

*) V. Lineamenta institutionum fidei christ. histor. criticae. Helmst, 1794.

sondern von der Bestimmung zu seinen hohen Geschäften, und erläutert die Redensart: heute habe ich dich gezeuget, aus den Worten Pauli Röm. 1, 4. daß Jesus zum Sohn Gottes bestimmt gewesen sey. Wenn ihm Johannes und Paulus noch höhere Vorzüge beilegen, so ist dies eine Folge ihrer tiefen Ehrfurcht, eine Nachahmung der schönen Prosopopoeie, mit der die Weisheit Sprüchw. 8. als Person beschrieben wird, und des gefälligen Anschmiegens an die Jüdischen Philosopheme über die Natur des Logos, durch den nach Gen. 1. und Psalm 33. die Welt war erschaffen worden. Vorzüglich habe Johannes, ohne Zweifel mit Rücksicht anf manche aus dem Mißbrauch dieser Philosophie entstandene irrige und ungereimte Lehrsätze, zu beweisen gesucht, daß der sinnreiche Name Logos, der so geschickt ist, die vortreflichsten Gemüthsgaben und das Geschäfte eines göttlichen Lehrers und Gesandten auszudrücken, nebst den Benennungen Licht, Leben, Wahrheit ꝛc. nicht irgend einem erdichteten Aeon der Gnostiker, sondern Jesu zukomme, und daß er selbst von sich die höchste Würde der genauesten Verbindung mit der Gottheit behauptet habe. Es sey daher außer Zweifel, daß Jesus sich selbst, und auch seine Jünger ihm eine über Menschen und Engel erhabene Würde, die zunächst an die göttliche gränze, und von keinem, der diese nicht antasten will, verachtet werden dürfe, beigelegt haben. Bei deu göttlichen Eigenschaften und Werken wird erinnert, daß man dabei theils vergessen habe, daß die Schrift selbige als vom Vater mitgetheilt beschreibe, theils manche in den Beweis aufnehme,

nehme, die nicht nothwendig den Besitz der Gottheit erfordern, theils auch mißverstandne Stellen, z. E. Col. 2. 9. anführe. Uebrigens sey es aus den Befehlen Jesu und dem Beispiel seiner Jünger erweislich, daß man Jesu keine geringere Ehre, als dem Vater, erweisen müße. Von dem heiligen Geist sagt er nach Anführung der verschiednen Bedeutungen, daß zuweilen solche Redensarten von ihm vorkämen, daß man sich dabei eine eigne von Gott und dessen Sohn verschiedene, mit eigner Thätigkeit begabte Natur vorstellen müße, und sie nicht anders, als auf die gewöhnliche Art, verstehen könne, wenn man nicht die härteste und ungewöhnlichste Art der Prosopopoeie annehmen wollte. Er sezt aber sogleich hinzu, daß diese Art des Ausdrucks dem kühnen Stil der heiligen Schriftsteller doch nicht fremd sey, und so wohl in poetischen Büchern, als auch in andern Stellen, wo sie mit Affect redeten, öfters Beispiele davon vorkämen. Daß der heilige Geist, obgleich persönlich verschieden, dennoch mit dem Vater und Sohn wesentlich eins sey, beweise man auf eben die Art und in der Ordnung, wie es vom Sohn erwiesen wird. Dieses sey auch darum sehr leicht, weil Gott oft selbst mit dem Namen des heiligen, anbetungswürdigen Geistes belegt, oder auch iede wirksame, von Gott verliehene göttliche Kraft, und iede Tugend und Beschaffenheit, die zur Beförderung der Ehre Gottes dient, mit dem Namen Gottes bezeichnet werde, weswegen auch Eigenschaften und Wirkungen dieser göttlichen Kraft angeführt würden, aus denen ihre Göttlichkeit erkannt werden könne.

Morus *) spricht von dieser Lehre mit einer musterhaften Feinheit und Vorsicht, die gewiß alle Achtung verdient, und den unberufenen kühnen Neuerern immer als Vorbild vorschweben sollte, allein man möchte doch wünschen, daß er über die kirchliche Form derselben seine Meinung freymüthiger entdeckt hätte. Er erklärt sich über die Natur des Sohnes und Geistes nicht geradezu, sondern leitet die höchste Würde des Sohns davon ab, daß er schon bei dem Anfang der Welt gewesen, also vor ihrer Schöpfung sein Daseyn gehabt habe, daß die Welt durch ihn erschaffen sey, daß alles durch ihn regiert werde, daß er alles, was der Vater hat und vermag, besitze und könne, und daher, als dem Vater gleich, auch so wie der Vater verehret werden müße. Aus diesen Lehrsätzen, fährt er fort, sey zu beurtheilen, in welchem Sinn (nemlich um seiner göttlichen Eigenschaften und Werke willen) er Gott und Gottes Sohn genennet werde, und daraus schlößen wir, daß ihm die göttliche Natur zuzuschreiben sey. Dabei aber rede die h. Schrift von den Vorzügen des Sohns immer so, daß er alles vom Vater habe, alles durch ihn wirke und mittheile, auch der Sohn beziehe alle seine Reden und Thaten auf die Ehre des Vaters. Dem heil. Geist wird zugeschrieben, daß er alles habe und thue, was der wahre Gott hat und thut, besonders, daß er die Besserung, ein Werk, das überall als ein Werk Gottes angesehen wird, bei allen Menschen bewirke und vollende. Es wird ihm eben die Würde,

*) Epitome theol. christ. Lips. 1789.

Würde, als dem Vater und Sohn, beigelegt, entweder so, daß ihm Verehrung, wie dem Vater und Sohn, zugeeignet, oder auch, daß das, was der heilige Geist thut, als göttliche Wirksamkeit betrachtet wird, und daß der gegen den allwissenden Gott sündige, der wider den heiligen Geist sündigt. Daraus sey also zu schließen, daß ihm mit einem Wort die göttliche Natur zugeschrieben werden müße. Alles Uebrige erklärt er für minder wichtig, und setzt dessen Nutzen hauptsächlich darein, daß man sich damit habe von den Meinungen anderer lossagen wollen. Das Schwierige in dieser Lehre, ungeachtet aller Versuche sie zu erklären, besteht darinnen, in welchem Sinn und auf gleiche Art diese Drey die göttliche Natur besitzen, daß doch ein Gott sey. Wir drücken es daher ganz einfach so aus, daß dem Vater, Sohn und Geist die göttliche Natur oder die göttlichen Vollkommenheiten gemein seyen, und erklären zugleich, daß wir darum nicht glauben, daß der eine mehr oder weniger habe, oder daß mehrere Götter seyen.

Mit gleicher Sorgfalt sind auch die Belehrungen des verdienstvollen Tübingischen Theologen, Hrn. D. Storrs *) abgefaßt. Er vermeidet darinn durchaus das Wort Person, vermuthlich, weil es so gar leicht zu Mißverständnissen führt, die schwer zu heben sind, und enthält sich aller Erklärung der innern Verhältnisse der Gotzheit. Der Sohn, sagt er,

*) Doctrinae christianae pars theoretica e sacris litteris repetita. Scriptis D. G. Chr Storr. Studtg. 1793.

wird auch vor seiner Verbindung mit dem Menschen Jesu von dem Vater so unterschieden, daß man einen Unterschied, der nicht blos in Gedanken, sondern in der Sache selbst besteht, erkennen muß. Da uns aber befohlen wird, den Sohn, wie den Vater, für Gott zu halten, Gott aber nur einer ist, so muß man diesen wahren und reellen Unterschied nicht so groß annehmen, daß man mehr, als einen Gott, denke. Die Allmacht, die Allwissenheit des Sohns ist keine andre, sondern die nemliche, die der Vater hat. Die ganze göttliche Vollkommenheit, die der Vater besitzt, hat auch der Sohn. So wie der Sohn, der sich in dem Menschen Jesu geoffenbaret hat, in der Taufformel mit dem Vater verbunden wird, weil er zwar von dem Vater verschieden, aber mit ihm ein Gott ist, so wird auch der heilige Geist darinnen dem Vater und Sohn aus dem nemlichen Grund beigefügt, weil er eben so vom Vater und Sohn unterschieden, aber mit beiden auf das genaueste verbunden, und zugleich mit ihnen der einige Gott ist. Wir verehren demnach diese von einander verschiedene, den Vater, Sohn und heil. Geist als den einigen Gott, ob wir gleich den Unterschied derselben durch keine Worte und Redensarten genau und vollkommen ausdrücken können.

Auf eine etwas andre Art drückt sich der gelehrte Hr. D. und G. K. R. Griesbach *) in seiner in mehrern Rücksichten überaus schäzbaren Einleitung dar.

*) D. J. Jac. Griesbachs Anleitung zum Studium der populären Dogmatik. Jena 1786.

darüber aus. Er folgert aus den Stellen von der Präexistenz Jesu, daß mit ihm ein Wesen andrer Natur, das nicht von David abstammt, verbunden gewesen sey. Dieses präexistirende übermenschliche Wesen benennet die Bibel mit dem erhabnen Namen, Sohn Gottes, und zwar nennet sie ihn den Eingebohrnen, oder einzigen Sohn, ingleichen den Logos, worunter man damals den erhabensten Geist nächst Gott verstand. In Rücksicht auf diesen vor dem Entstehen des Menschen Jesu schon da gewesenen Logos legt das N. Test. Jesu eine übermenschliche Würde und eine Verehrung bei, wie sie nur Gott zukommt. Es beschreibt Jesum als den Oberherrn und Regenten der Menschen, und legt ihm Werke und Eigenschaften bei, deren kein endliches, sondern nur das unendliche Wesen fähig ist. Folglich müßen wir es ganz eigentlich verstehen, wenn das N. Test. diesen erhabnen, mit dem Menschen Jesu verbundenen Geist, oder den Logos Gott nennt. Er ist in gleichem Verstand Gott, als der Vater unsers Herrn Jesu Christi. Ferner nennt das N. Test. neben dem Vater und dem Sohne einigemal den heiligen Geist, und stellt ihn ienen dergestalt an die Seite, daß wir berechtigt sind, zu glauben, er stehe mit ihnen in ähnlichem Verhältnis, in welchem iene beide stehen. Es ist auch gewiß, daß das Wort Geist auch von Subiekten, die ihre eigne Subsistenz haben und frey handeln, nemlich von Personen gebraucht worden sey. Daß der heilige Geist, wenn er überhaupt eine Person ist, eine göttliche sey, erhellet aus dessen Zusammensetzung mit dem Vater und Sohn, aus der ihm beigelegten All-

macht und Allwissenheit, wozu man noch setzen kann, daß seine Wohnung ein Tempel genannt wird. Der ganze Begrif aller unendlichen Vollkommenheiten, welcher nur allein in dem einzigen nothwendigen Wesen, dem Schöpfer der Welt, möglich ist, oder die wahre wesentliche Gottheit kommt also dem Vater unsers Herrn Jesu Christi zu, aber nicht minder auch dem ewigen Sohn des Vaters, dem mit dem Menschen Jesu vereinigten Logos und dem heil. Geist. Diese Drey aber sind wirklich als besonders handelnde und für sich bestehende Personen unterschieden, und das göttliche Wesen ist zwar nur ein einzigmal, aber doch in diesen Dreyen eben so unbegreiflich mit einander Vereinigten, als unbegreiflich von einander Verschiedenen, ungetheilt vorhanden. — Man siehet leicht, wie die Hauptschwierigkeit bei diesem Lehrvortrag hauptsächlich darinn besteht, sich drey wirklich als besonders handelnde und für sich bestehende Geister in der Vereinigung zu einem einzigen göttlichen Wesen zu denken.

Noch müßen wir am Ende der Geschichte der Erklärungen gedenken, welche der scharfsinnige Urheber einer neuen, in vielen Rücksichten schäzbaren Philosophie, Herr Kant *) über diese Lehre vorgetragen hat, so zweifelhaft es auch scheint, ob diese durch die von ihm vorgeschlagene moralische Interpretation erzeugte Philosopheme auf die Lehren der Bibel

*) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, von J. Kant. Königsb. 1794.

Bibel anwendbar seyn, und den Beifall des genauen Interpreten erlangen möchten. Er geht von dem Grundsaz aus, daß die Idee eines moralischen Weltbeherrschers eine Aufgabe für unsre praktische Vernunft sey, und daß uns nicht so wol daran liege, zu wissen, was Gott an sich selbst (seine Natur) sey, sondern was er für uns als moralische Wesen sey. Diesem Bedürfnis der praktischen Vernunft gemäß, sey nun der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott 1) als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, das ist moralisch als heiligen Gesezgeber, 2) an ihn den Erhalter des menschlichen Geschlechts, als gütigen Regierer und moralischen Versorger desselben, 3) an ihn den Verwalter seiner eignen heiligen Gesetze, das ist, als gerechten Richter. Dieser Idee gemäß würde es in der Religion ein Glaubensprincip seyn: Gott ist die Liebe, in ihm kann man den Liebenden, (mit der Liebe des moralischen Wolgefallens an Menschen, so fern sie seinem heiligen Gesetze adäquat sind) den Vater; ferner in ihm, so fern er sich in seiner alles erhaltenden Idee, dem von ihm selbst gezeugten und geliebten Urbilde der Menschheit, darstellt, seinen Sohn; endlich auch, so fern er dieses Wolgefallen auf die Bedingung der Uebereinstimmung der Menschen mit der Bedingung seiner Liebe des Wolgefallens einschränkt, und sich dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweißt, den heiligen Geist verehren; eigentlich aber nicht in so vielfacher Persönlichkeit anrufen, (denn das würde eine Verschiedenheit der Wesen andeuten, er ist aber immer nur ein einiger

Gegenstand) wol aber im Namen des von ihm selbst über alles verehrten, geliebten Gegenstandes, mit dem es Wunsch und zugleich Pflicht ist, in moralischer Vereinigung zu stehen. An einem andern Ort philosophirt er über das Wort mit mehr Deutlichkeit, betrachtet es als die Menschheit in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, und sagt von ihm: Dieser allein gottgefällige Mensch ist in Gott von Ewigkeit her, die Idee desselben geht von seinem Wesen aus, er ist so fern kein erschafnes Ding, sondern sein eingebohrner Sohn, das Wort (das Werde), durch welches alle andre Dinge sind, und ohne das nichts existirt, was gemacht ist, er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit, und in ihm hat Gott die Welt geliebt.

Man kann nun wol nichts dagegen haben, wenn der Philosoph sich in Gott Liebe, Erhaltung und Heiligkeit verschieden denkt, und diese Eigenschaften oder Wirkungsarten der Gottheit von einander trennt, nur aber stimmt es nicht zu den Belehrungen der Schrift, die den Vater als den Schöpfer aller Dinge, und auch als den Urheber des Rathschlusses zur Seeligkeit, Jesum als den Erlöser, der durch Lehren und Leiden sie den Menschen verschaft hat, und den heiligen Geist als unsern Beistand zur Heiligung darstellt.

Tieftrunk sagt in dem dritten Theil seiner Censur *); die Vertheidiger einer dreyfachen Sub-

*) Censur des christlichen protestantischen Lehrbegrifs nach den Principien der Religionscritik rc. Berlin, 3 Th. 1795.

Subiektivität in Gott sehen sich zulezt immer selbst genöthigt, in den Schatten der Unbegreiflichkeit, und hinter den Schirm eines unbegründeten Glaubens zurückzutretten — eine Zuflucht, die ihnen nur durch ihre eigne Schuld zum Bedürfnis wird. Was kann man also bessers thun, als daß man von diesem Kampfplaz abtritt? Das Einzigerreichbare für uns ist in dem Resultat enthalten, daß durch Vater, Logos und Geist drei verschiedene Verhältnisse Gottes zu den Menschen vorgestellt werden. Gott steht also auf (gegen) uns in einem dreyfachen specifisch verschiedenem Verhältnis, welche drey Verhältnisse eben so viele Arten einer Gattung (vermuthlich eines allgemeinen Verhältnisses) sind. Erstlich wird Gott zu den Menschen in dem Verhältnis eines Vaters zu seinen Kindern, folglich durch das Prädicat der Liebe und des Wolwollens dargestellt. Zweitens wird Gott zu der Welt in dem Verhältnis einer Weisheit zu ihren Wirkungen vorgestellt. Alles soll von uns als durch seine Weisheit geschaffen und veranstaltet gedacht werden. Das Eigenthümliche und Specifische, welches nun durch die Idee vom Logos zu dem Begrif von Gott hinzu kommt, ist die Verbindung der Heiligkeit mit der Liebe. Drittens wird Gott zu den Menschen im Verhältnis eines heiligen Geistes, zu den durch ihn, als solchen, möglichen Wirkungen, mithin durch die Idee einer ursprünglichen Heiligkeit vorgestellt. Denn es ist nicht genug, zu denken, daß Gott gütig und heilig sey, sondern auch in welcher Ordnung beide Qualitäten miteinander verbunden sind. Da wird nun die Heiligkeit als die oberste Be-

dingung aller übrigen Verhältnisse aufgestellt, und dies ist das Eigenthümliche des dritten Verhältnisses. Wir müßen uns also Gott als die ursprüngliche Seeligkeit, Weisheit und Heiligkeit unter den Symbolen des Vaters, des Logos und des heiligen Geistes vorstellen. Und diesen Gott zu lieben, zu verehren, und sein Gebot für verpflichtend und unverlezlich zu halten, dies ist das, was wir gegen diese drey Verhältnisse zu beobachten haben. Schön und rührend ist dabei das Bekenntnis des Herrn Verf. Ich begnüge mich mit dem Glauben an einen Gott, der sich uns durch das Symbol des Vaters, als den wohlwollenden Vater, durch das Symbol des Logos, als den weisen Schöpfer und Regierer, und das Symbol des heiligen Geistes als den heiligen Gesezgeber, Richter und Vollzieher seines heiligen Gesetzes angekündigt hat, und thue auf alle weitere Einsichten hierüber Verzicht, bis es Gott gefallen wird, durch eine andere Einrichtung oder Erweiterung meines Erkenntnisvermögens die Scheidewand zu brechen, die mir dermalen alle Versuche, in die Tiefen seiner Natur und seiner Rathschlüsse zu blicken, unmöglich macht.

Man kann dieser Erklärung, wenn man von einer dreyfachen Subiektivität in Gott abgeht, und die Trinitätslehre als eine Offenbarung gewisser Eigenschaften und Verhältnisse der Gottheit gegen die Welt ansieht, gewiß die Vorzüge der Vernunftmäßigkeit und Deutlichkeit nicht absprechen. Eher wird das getadelt werden, daß sich der Herr Verf. nicht genauer an die biblischen Ideen hält, und in dem Sym-

Symbol des Logos mehr die göttliche Weisheit, in so fern sie zu Belehrung und Beglückung der Menschen wirksam ist, und in dem heil. Geist die göttliche Weisheit und Kraft zur Beförderung des moralischen Guten anerkannt, da die Schöpfung, Regierung und Gesezgebung immer dem Vater zugeschrieben, und von Johannes nur gesagt wird, daß Gott alles durch den Logos erschaffen habe. —

So bestrebte sich der menschliche Verstand seit dem zweiten Jahrhundert unermüdet, in das Innere des göttlichen Wesens einzudringen, und die Verhältnisse zu erforschen, in denen sich der Vater, Sohn und Geist gegen einander befinden, ohne daß er mit allen seinem Nachdenken ein allgemein befriedigendes Resultat erringen konnte. Man erstaunt über die Menge von Hypothesen, Gegensätzen und Meinungen, die zum Theil so dunkel und unverständlich, zum Theil sich selbst widersprechend, und mit den Belehrungen der Bibel unvereinbar sind, und doch einen großen Ruhm und einen ausgebreiteten Beifall erhalten konnten und wundert sich, wie sie doch bei Männern, die Andern vordenken wollten, Eingang finden konnten. Noch öfter aber bemerkt man mit gerechtem Unwillen die unwürdigen Ränke und boshaften Insinuationen, mit denen Lehrer und Vorgesezte der Gemeinen ihre Vorstellungsart geltend zu machen suchten, und den unchristlichen Eifer, mit dem sie Andersdenkende verfolgten.

Uebersicht der verschiedenen Hypothesen.

Es wäre eben so unbillig, als feindseelig und ungegründet, wenn man die verschiednen Vorstellungen in der Trinitätslehre ganz allein aus Verkehrtheit des Verstandes und Bosheit des Herzens, oder aus feindseeligen Gesinnungen gegen eine oder die andre der göttlichen Personen ableiten wollte, so freygebig man auch in den vorigen Zeiten mit solchen verhaßten Vorwürfen war, und so sehr man sich dadurch zum Haß und zur Verfolgung seiner Gegner berechtigt glaubte. Der Geschichte und der Billigkeit gemäß müßen wir vielmehr annehmen, daß edlere Gesinnungen davon die Ursache wären, daß man entweder die höchste Einheit des göttlichen Wesens dadurch zu retten, und der Vielgötterey abzuwehren, oder die göttliche Würde des Sohnes und des heiligen Geistes in ein helleres Licht zu setzen, und die Stellen der Schrift, die in ihren Beschreibungen einander entgegengesetzt zu seyn scheinen, auf eine leichtere Art vereinigen wollte. Dabei kam es denn auf die eigenthümliche Denkart, die bei iedem Menschen verschieden ist, auf die rohern oder feinern Begriffe, die man von der Gottheit überhaupt hatte, auf die philosophischen Meinungen, die man aus dieser oder iener Schule mitgebracht, oder aus den Schriften der Weltweisen geschöpft hatte, auf die mangelhaftern oder richtigern Kenntnisse der Auslegungskunst, und hauptsächlich darauf an, welche Stellen man für die deutlichern

hielt, nach denen die Erklärung der übrigen eingerichtet werden müste. Wir wollen damit gar nicht ablaugnen, daß sich nicht auch Leidenschaften (denn wo wäre ie ein Streit über Abstrakte oder Concrete, über Speculationen oder Rechte und Eigenthum ohne Leidenschaft geführet worden?) mit in die Untersuchung mischten, daß man für seine Hypothesen leicht eine ungegründete Vorliebe faßte und sie für Geburten einer vorzüglichen allein seeligmachenden Weisheit ansahe, daß man oft Meinungen blos wegen ihrer Urheber und aus besondrer Abneigung gegen diese haßte, daß man ihre unverstandne und unverständliche Lehrsätze aus eben so unverständlichen Gründen widerlegte, zuweilen mehr heftig widersprach, als mit einleuchtenden Gründen widerlegte, und auch oft durch leere Distinctionen und unhaltbare Scheingründe, durch gehäßige Folgerungen, die der andre nicht anerkannte, und durch dreiste Verdammungen, wohl auch unchristliche Verfolgungen seine Gegner zu besiegen und unterzudrücken suchte. Das kann und muß man zugeben, ohne deswegen ihre Abweichung von der gewöhnlichen Lehrform, und den darüber geführten Streit als eine bloße Folge der Bosheit und Hartnäckigkeit, oder einer Abneigung gegen die Vorzüge der einen oder andern Person in der Gottheit ansehen zu müßen. Jeder, der Monarchist und Sabellianer, wie der Arianer, der Photinianer, wie der Trinitarier, hatten die Absicht, die Würde der Gottheit zu vertheidigen, und entweder ihre Einheit strenge zu behaupten, oder die Größe der einzelnen Personen auf eine der einzigen Gottheit angemessene Art zu beschreiben.

ben. Wenn eine Parthey dem Sohn und dem Geist etwas entzog, oder sich gegen ihre Persönlichkeit erklärte, so geschahe es, um die höchste Gottheit des Vaters desto vollständiger zu behaupten, und wenn man den Personen mehr beilegte, so floß es aus dem Vorsatz, ihre Würde und Verschiedenheit zur Ehre des Vaters außer Streit zu setzen. Ueberall also herrschte die nemliche Begierde, das Innere der Gottheit richtig darzustellen, die Würde der göttlichen Personen nach den vorhandenen Schriftstellern in gehörigem Maas zu bestimmen, und mit der Einheit Gottes zu vereinigen. Ueberall legte man aus der Schrift die Lehre vom Vater, Sohn und heiligem Geist zum Grund, und entzweite sich nur darüber, welche Verhältnisse man ihnen zuschreiben, welche Verschiedenheit und Verbindung man bei ihnen annehmen müße, um weder der Einheit Gottes, noch auch ihrer Würde und Verschiedenheit zu nahe zu tretten. Im Grunde war dies also gutgemeinte Philosophie über die Natur Gottes und dessen inneres Wesen, über Verhältnisse in ihm, die man nach Gefallen hätte prüfen, billigen, oder widerlegen, aber dem Glauben der Christen nicht als unentbehrlich zur Seeligkeit aufdringen sollen, zumal da sie den entschiednen praktischen Werth nicht hat, den man ihr beilegen will, und auch die ersten Christen derselben ohne Nachtheil ihres Glaubens und ihrer Gottseeligkeit entbehrten. Die Betrachtung der Systeme, die uns ältere und neuere Zeiten darbieten, wird dies für den unbefangnen Denker hinlänglich bestättigen.

Man

Man darf mit Sicherheit behaupten, daß alle christliche Lehrer an dem Grundsatz fest hielten, den die Vernunft und Offenbarung gemeinschaftlich behauptet, daß nur ein Gott sey, oder daß die Gottheit der Zahl nach nur ein einzigmal vorhanden sey. Alles also, was von der Gottheit weiter bestimmt und von Personen in ihr gelehret wird, muß so erklärt und vorgestellt werden, daß es mit dieser Hauptlehre übereinstimmt. — Nun aber trennten sie sich in zwei große Hauptpartheyen, die sich dann wieder nach der Verschiedenheit ihrer besondern Meinungen in mehrere andere absonderten.

Die eine Hauptparthey dringt auf einen reellen und persönlichen Unterschied in Gott und nimmt an, daß in dem einzigen göttlichen Wesen drey Hypostasen, oder Personen, oder Subiekte, oder substantielle Kräfte vorhanden seyen, die zwar von einander unterschieden, aber doch an Macht, Herrlichkeit und Würde einander gleich wären, und den wahren einigen Gott ausmachten. Diese Parthey theilt sich sodann in die Tritheiten und die Nicänischen Trinitarier. Der Tritheite nimmt drey außer einander befindliche Personen an, deren iede ihr eignes besonderes Wesen hat, und folglich drey unendliche Geister, drey eigentliche, aber auf das genaueste mit einander verbundene Götter, die aber wegen der Uebereinstimmung ihres Willens und ihrer Thätigkeit auch als ein Gott betrachtet werden können, so wie ein Collegium eine moralische Person ausmacht. Der Unterschied der Personen wird bei diesem System

freylich in aller seiner Stärke (nur eben übertrieben) behauptet, und in so fern paßt es zu allen Schriftstellen, die von den verschiedenen Personen und den ihnen beigelegten Werken handeln. Auch ist nicht zu besorgen, daß etwa durch die Annahme drey solcher Geister die Einheit des Weltplans, die Regierung der Welt und die harmonische Zusammenwirkung zu dem höchsten Besten gestöret werde. Da ieder von ihnen den vollkommensten Verstand und den heiligsten Willen besitzet, so kann in der Erkenntnis und Ausführung des Wahren und Guten weder Verschiedenheit, noch Uneinigkeit statt finden. Jeder erkennt das Beste, ieder sucht, es wirklich zu machen, und mithin will der eine unendliche Geist nichts anders, als was die beiden andern auch wollen, ieder hat den nemlichen Zweck, ieder gebraucht die nemlichen Mittel. Sie sind und bleiben durch die vollkommenste Einheit der Erkenntnis, des Willens, der Kraft und der Thätigkeit mit einander verbunden, da ieder eben das unendliche Wesen hat, das auch die beiden andern haben. Der Unterschied zwischen ihnen und den Trinitariern beruht also darauf, daß sich jene diese drey Personen, als außer, neben einander vorhanden gedenken, diese aber sich solche als in einander oder in einer solchen Verbindung, daß keine ohne die andre daseyn kann, vorstellen. Ihn zu fassen, wird allerdings eine geübtere, zu philosophischen Unterscheidungen fähige Vernunft erfordert, und man kann daher wol zugeben, daß die tritheistische Vorstellung in so fern begreiflicher sey, und daß viele Christen für diesen Unterschied keinen Sinn haben, und daher im Grund

die

die drey Personen, als drey Götter verehren, ob sie gleich übrigens nur einen Gott bekennen. In Ansehung der Ehrfurcht gegen Gott und seine Gebote, des Vertrauens auf ihn, und des Antriebs zur Heiligung macht es auch keinen Unterschied, da man in seinen Gedanken beständig diese drey unendlichen Personen zu einem unendlichen Gott vereinigt, und ihnen in dieser Vereinigung göttliche Anbetung, Zuversicht und Gehorsam erweiset. Aber als wahr kann doch dieses System nicht gelten, und wenn auch die ungeübte Vernunft keine Schwierigkeit dabei empfindet, so hat die philosophische desto mehr dagegen einzuwenden. Für sie ist nach allen angestellten Forschungen die Gottheit nur als eine einzige unendliche Substanz denkbar, sie kann zwar in der Abstraktion sich den Inbegrif der höchsten Vollkommenheit mehrmal gedenken, aber sie kann ihn nicht mehrmal existirend denken, ihn nicht in der Wirklichkeit vervielfältigen. Die Einheit der Welt, die Harmonie aller ihrer Theile, das Zusammenwirken ihrer Kräfte auf einen einzigen Zweck, führt nur auf einen Urheber, auf einen Erhalter und Regierer des Universums. Auch die praktische Vernunft findet zu ihrem Bedürfnis nicht nöthig, mehr als einen moralischen Schöpfer und Regenten des Ganzen anzunehmen. Es ist ihr gleich unmöglich, die untheilbare Gottheit gleichsam aus drey unendlichen Geistern zusammenzusetzen, oder sich einen Unterschied unter ihnen zu gedenken, wo doch keinem irgend eine wahre Vollkommenheit fehlen darf. Darf man drey unendliche Wesen annehmen und sie sich als ein einziges Götterconcilium denken, so ist kein Grund

vorhanden, warum man nicht auch mehrere annehmen, und dadurch eine Mehrgötterey ohne Ende einführen sollte. Ein solcher Polytheismus würde nun zwar das Abscheuliche der heidnischen Vielgötterey nicht haben, weil diese mehrern Gottheiten nicht, wie bei den Heiden, in ihren Einsichten mangelhaft, in ihren Kräften eingeschränkt, in ihrem Wollen uneinig, menschlichen Launen und Leidenschaften unterworfen, und sehr ungöttlichen Lastern ergeben wären, sondern alle gleich weise, gleich mächtig, gleich heilig handelten, und mithin eines und das nemliche Beste bewirkten, aber es bliebe doch ganz unbegreiflich, wie ieder einzelne der zureichende Grund der Wirklichkeit des Ganzen seyn könnte, und wie doch mehrere zugleich den Grund desselben abgeben sollten. Wenn auch die Vernunft dabei nicht alles zur vollkommnen Evidenz bringen kann, so hat sie doch wichtige und unumstößliche Gründe, die Einheit Gottes standhaft zu behaupten. Die Offenbarung stimmt ihr darinnen bei, und sezt durchaus den Grundsatz fest, daß nur ein einiger Gott sey. Damit läßt sich denn also der Tritheismus auf keinerlei Art vereinigen.

Ist denn dies aber, wird man sagen, nicht auch der Fall bei dem trinitarischen System, daß man dadurch entweder zur Behauptung dreyer unendlichen Geister oder zur Aufhebung alles innern Unterschieds geleitet wird. Das ist wenigstens der Vorwurf, der ihm am häufigsten gemacht, der aber auch von allen sachkundigen Bekennern desselben abgewiesen,

wiesen, und so wol durch ihr einstimmiges Bekenntnis, als auch durch genaue und sorgfältige Erklärung ihrer Behauptungen widerleget wird.

Der trinitarische Lehrbegrif, so wie er zu Nicäa bestimmt, und nachher bei fernerer Fortdauer der Streitigkeiten weiter ausgebildet wurde, sollte das Mittel zwischen dem Sabellianismus und Arianismus halten, sollte gegen ienen einen reellen innern Unterschied der Personen in der Gottheit, gegen diesen aber die Gleichheit des Wesens des Sohnes und Geistes mit dem Vater und ihre wahre Gottheit festsetzen. Es kostete aber nicht wenig Mühe, diese Grenzen mit einer solchen Genauigkeit zu beobachten, und die feine Linie so fest im Auge zu halten, daß man dem Verdacht der Annäherung zu der einen oder der andern Parthey auf eine gleiche Art auswich, so daß auch vorher und nachher mehrere angesehene Lehrer beschuldigt wurden, sich auf der einen oder andern Seite verfehlt zu haben. Man behauptete zu dem Ende, daß die drey Personen sich nicht außer einander, sondern in einander befänden, und so unzertrennlich verbunden wären, daß man keine ohne die andere denken könne, und daß die persönlichen Handlungen nebst den darinn gegründeten Verhältnissen, auf denen ihr innerer Unterschied beruhet, die Einheit und den gemeinschaftlichen Besitz des einzigen göttlichen Wesens nicht hinderten. *)

 Die

*) Ich führe hier die Bucerische Meinung von drey selbstständigen Kräften, und die Urlspergerische von

Die Vortheile dieser Erklärung liegen am Tage, und sind, da dieses System seit der Nicänischen Kirchenversammlung das Herrschende unter den Rechtgläubigen geworden ist, allgemein anerkannt. — Der Trinitarier beharret unveränderlich darauf, daß dem Wesen nach nur ein einziger Gott sey, und daß dessen Einheit durch die Annahme dreyer Personen nicht aufgehoben werde. Er stellt sich daher diese Personen als unzertrennlich verbunden vor, so daß sie an einem und eben demselben nothwendigen Grundwesen, daß nur einmal daseyn kann, gemeinschaftlich Theil haben, und dasselbe ausmachen. Der Unterschied, der unter ihnen obwaltet, besteht in nichts, das der Gottheit wesentlich und absolut zukommt, sondern er beruhet lediglich auf gewißen innern Verhältnißhandlungen, die uns in der Offenbarung angezeigt werden, und die Folge haben, daß iede Person von der andern verschieden, bei keiner aber ein Mangel irgend einer göttlichen Vollkommenheit vorhanden ist. Er denkt sich bei der ersten Person eine nothwendige und ewige Mittheilung des Wesens an die zweite, wodurch diese den Charakter des Gezeugten (des Sohns) erhält. Eben so denkt er sich von diesen beiden eine solche Mittheilung des Wesens an die dritte Person unter dem Bilde des Aushauchens, vermög deren ihr der Namen des Geistes beigelegt wird. Diese persönliche Handlungen des Zeugens und

von einer Wesens- und Offenbarungsdreyeinigkeit nicht mehr an, weil ich schon oben das Nöthige darüber erinnert habe.

und Aushauchens, deren Unterschied er nicht weiter anzugeben weiß, machen die innere Verschiedenheit der göttlichen Personen aus, und begründen den persönlichen Charakter derselben, vermög dessen die erste Person ungezeugt und der Vater, die zweite der Gezeugte oder der Sohn, und die dritte der von beiden ausgehende oder gehauchte Geist ist. Außer diesem persönlichen Unterschied findet unter ihnen kein weiterer der Priorität oder Superiorität, kein Vorzug in Ansehung der Zeit, des Wesens oder der Würde statt, sondern sie sind gleich unendlich, ewig und nothwendig. Da er ferner annimmt, daß sich diese zweite Person mit dem Menschen Jesus persönlich vereinigt habe, so wird es ihm leicht, zu erklären, wie Christus bald Gott genennet, und ihm ein Daseyn vor der Welt, göttliche Macht und Herrlichkeit, Schöpfung, Erlösung und Weltrichteramt beigelegt, und Anbetung für ihn gefordert, und wie er zu andrer Zeit wieder als Gott unterworfen, als alles von dem Vater habend und empfangend vorgestellt werden kann.

Seine Lehre und seine Leiden, sein Tod und seine Erhöhung erscheinen ihm dabei in einer höhern Wichtigkeit, und berechtigen ihn zu einem stärkern Vertrauen, und zu einer desto größern Dankbarkeit da er in Jesu keinen vergötterten Menschen, keinen erhabenen endlichen Geist, sondern den, der mit der Gottheit in der engsten Verbindung stehet, den er ohne Abgötterey als Gott betrachten kann, verehren darf. Diese wichtigen Vortheile beruhigen ihn bei den Zweifeln und Dunkelheiten, die er nicht ganz lösen und

aufklären kann, die er aber auch bei andern Systemen eben so oder noch in größerer Menge findet.

Man kann und darf aber auch die Schwierigkeiten nicht übersehen oder verbergen, die mit dieser Vorstellungsart verbunden sind, weil die Gegner alle Mühe anwenden, sie herauszuheben, und recht auffallend darzustellen, und weil auch deren Vertheidiger, eben weil sie selbige nicht befriedigend auflösen konnten, mancherlei Milderungen, Ausbeugungen und Vorsichtsregeln dabei nöthig gefunden und angewendet haben. Eine Hauptschwierigkeit liegt darinnen, eine Erklärung von dem Wort Person zu geben, die sich mit der Einheit des göttlichen Wesens vollkommen verträgt. Die meisten erklären Person durch ein für sich bestehendes denkendes Ding (suppositum intelligens), ganz einstimmig mit dem Augspurgischen Bekenntnis, Person werde in dem Sinne der alten Schriftsteller von etwas genommen, daß kein Theil und keine Eigenschaft eines andern sey, sondern eigentlich für sich bestehe. In diesem Begrif liegt aber dann offenbar mehr, als sich mit der Einheit Gottes vereinigen läßt. Wenn etwas für sich, das heißt, nicht als eine Eigenschaft oder Zufälligkeit eines andern Dings besteht, so ist es eine Substanz, und man wird dadurch unvermerkt zu der Behauptung dreyer unendlicher Substanzen geleitet, weil alles entweder eine Substanz oder ein Accidenz ist. Legt man ihm dabei die Kraft des Selbstdenkens bei, so muß man nothwendig ihm einen eignen Verstand und Willen beilegen, und man hat dann drey individuelle denkende

kende und wollende Substanzen. Sie sollen also als Personen ihren besondern Verstand, Willen, und ihre Wirklichkeit haben, und doch auch wieder nicht haben, in so fern sie das göttliche Wesen ausmachen, das nur eine Wirklichkeit, einen Verstand und Willen hat. Verwirft man das Wort Person, und wählt dafür Subiekt, so ist damit wieder nichts gewonnen, weil man sich darunter doch nichts anders, als einen wirklichen Gegenstand, etwas für sich Bestehendes denken kann, da es ia nicht in dem Verstand genommen werden soll, in dem man einen ieden Gegenstand der Betrachtung Subiekt nennen kann. Nimmt man statt der Personen die Vorstellung von drey Kräften in der Gottheit an, so wird es wieder darauf ankommen, ob man ieder derselben ein eignes Substrat beilegt, oder ob man sie als Kräfte des ganzen göttlichen Wesens betrachtet. In dem ersten Fall habe ich abermals drey für sich bestehende Kräfte, und in dem leztern verliehre ich wieder die Selbstständigkeit derselben aus den Augen. Eben das gilt auch von Urlspergers drey geistigen Naturen, deren nothwendiges Band ein Geist seyn soll. Man hat dieser Schwierigkeit auf mancherlei Art abhelfen wollen, ohne daß man seine Absicht ganz erreichen und neuen Einwendungen und Zweifeln vorbeugen konnte. Schon Leibniz suchte sie durch seinen Scharfsinn zu lösen, und Buddeus trat nachher dessen Vorstellung bei. Er erklärte das göttliche Wesen durch Inbegrif der göttlichen Vollkommenheiten, und Person durch relative Substanz. Allein diese Erklärung des göttlichen Wesens betrachtet dasselbe nur als ei-

nen abstracten Begrif, den wir uns von einer Sache machen, so wie wir uns von Menschen den Begrif der Menschheit abstrahiren. Die Menschheit an sich existirt nicht wirklich, sondern blos als Begrif im menschlichen Verstande, darf man sich denn wol die Gottheit auch so vorstellen, und muß man nicht zugleich Einheit und wirkliches substantielles Seyn zugleich damit verbinden? Was soll nun ferner unter einer relativen Substanz im Gegensaz der absoluten gedacht werden? Eine Substanz, die mit andern in einem unzertrennlichen Verhältnis steht? Es stehen ia aber alle Substanzen mit andern in Verbindung und bleiben doch immer, was sie sind, für sich bestehende Dinge, die wol physisch oder moralisch verbunden, nie aber in eine Substanz vereinigt werden können. Crusius erklärte zwei Personen der Trinität für subiecta subsistentiae incompletae, nemlich für Subiekte, die bestimmt sind, mit einem andern ein drittes auszumachen. Allein Sohn und Geist sind ia als geistige, denkende Gegenstände nicht so beschaffen, daß sie mit dem Vater ein Drittes, die Gottheit, ausmachen und selbige gleichsam zusammensetzen können, wie Theile ein Ganzes constituiren, sondern die Gottheit kommt allen dreyen wesentlich zu. Carpov widerspricht auch darinn gänzlich, erklärt den Sohn und Geist ebenfalls für vollkommene Substanzen, und behauptet nur, daß eine und eben dieselbe göttliche Substanz allen dreyen, aber unter verschiedenen Verhältnissen zukomme. Schubert tritt nach dem Vorgang älterer Lehrer der Meinung bei, daß das Wesen Gottes eine mittheilbare, die Personen

aber drey unmittheilbare Substanzen seyen, daß also die einzige mittheilbare Substanz zugleich eine dreyfache unmittheilbare Substanz sey, aber er weiß diesen Unterschied durch nichts zu rechtfertigen und erklärt ihn für ein Geheimnis. Ein neuerer Schriftsteller sucht den Schwierigkeiten dadurch zu begegnen, daß er den Begrif einer Substanz, daß sie etwas sey, das seine eigne Kraft hat, und außer und neben andern Substanzen vorhanden ist, auf die Gottheit nicht will anwenden lassen, weil die drey Subiekte in ihr nicht neben einander, sondern auf eine ganz andre Art existirten. Eben so, wie schon Baumgarten lehrte, das sie in einander existirten. Allein es läßt sich wol schwer begreifen, wie eine Substanz, wenn sie etwas für sich Bestehendes ist, nicht neben andern vorhanden seyn, oder wie sie in andern Substanzen vorhanden seyn und doch ihre individuelle Substantialität beibehalten sollte, oder wie drey Subiekte, die ich mir doch als etwas substantielles denken muß, wenn sie nicht bloße Accidenzen seyn sollen, in einer Substanz existiren sollten. Auch das Gleichnis, das man von drey Geistern, die sich auf das genaueste vereinigten, so daß der erste durch den andern und der erste und andre durch den dritten ein gemeinschaftliches Werk ausführten und deswegen als eine Substanz zu betrachten wären, zu entlehnen pflegt, thut der Sache kein Genüge, weil es doch immer drey Geister bleiben, und zwar eine Vereinigung zu einerlei Endzweck, aber nicht zu einer Substanz unter ihnen, statt finden kann.

Außerdem liegt auch noch eine wichtige Schwierigkeit in den persönlichen Handlungen, die dem Vater und Sohn beigelegt werden. Der Vater soll den Sohn von Ewigkeit her gezeugt, das ist, ihm sein Wesen, oder nach der Meinung andrer die besondre Art seiner Subsistenz mitgetheilet haben. Der Vater und der Sohn sollen den heiligen Geist von Ewigkeit ausgehaucht, und ihm eben so entweder das Wesen, oder die besondre Art des Daseyns mitgetheilt haben. Es ist schon überaus schwer, sich das ewige Daseyn Gottes vorzustellen, aber noch weit schwerer ist es, sich eine ewige Zeugung zu denken. Wenn der Sohn mit dem Vater gleich ewig ist, also von Ewigkeit das göttliche Wesen und Daseyn hat, wie läßt sich damit eine Mittheilung dieses Wesens vereinigen? Man warnt freilich dabei vor körperlichen Begriffen, und thut daran sehr recht, aber so sehr man sie auch verfeinert, so muß man doch am Ende dabei stehen bleiben, daß in dem Vater der Grund des Daseyns des Sohns liegt, so wie auch bei dem Ausdruck, Licht von Licht, stets der Grund des Entbrennens des einen in dem andern liegt. Man gewinnt dadurch nichts, daß man es auch von Ewigkeit geschehen läßt, denn der Verstand muß sich doch immer ein Moment denken, wo das Zeugen als eine Handlung seinen Anfang nahm, und wo es endete. War aber der Sohn gleich ewig mit dem Vater, gleich ihm im Besitz aller göttlichen Vollkommenheiten, also auch der ewigen Existenz, wie konnte eine Mittheilung des Wesens und des Daseyns nöthig seyn? Man suchte die Vorstellung dadurch zu verbessern, daß man sagte,

in dem Vater liegt der Grund nicht, daß er ist, sondern, daß er auf diese und keine andre, Art (talis est, qualis est), ist, oder daß er gerade diese Art des Daseyns besizt. Es würde dies eine wirkliche Verbesserung des Lehrbegrifs seyn, wenn sich die Art des Daseyns von dem Daseyn getrennt denken ließe, und der Grundsaz nicht im Weg stünde, daß das nothwendige Wesen nur auf eine einzige Art daseyn kann, und sich bei ihm keine Verschiedenheit des Daseyns gedenken läßt. Könnte man die Gottheit als eine Gattung, (speciem), wie man sie sich in ältern Zeiten vorgestellt haben mag, betrachten, so ließe sich begreifen, wie sie mehrern Individuen eigen seyn könnte, da man sie aber als der Zahl nach ein Wesen gedenken muß, so ist es unbegreiflich, wie es unzertrennt eins bleiben, und doch auch mehrern gemeinschaftlich seyn soll. Noch schwieriger ist die Vorstellung des Ausgangs des heiligen Geistes, da der Grund seines Daseyns oder der Art seines Daseyns sowol in dem Vater, als in dem Sohne, liegen, und er doch mit beiden gleich ewig, und gleich unendlich gedacht werden soll. Der Sohn Gottes soll ferner mit dem Menschen Jesus, die göttliche Natur mit der menschlichen zu einer Person vereinigt worden seyn, und man spricht daher der menschlichen die Persönlichkeit ab — allein Jesus war doch ein vollständiger Mensch, und die Persönlichkeit scheint wesentlich mit der Menschheit verbunden zu seyn.

Bull beweiset, daß so wol die vornicänischen, als die nach dem Concil lebenden Kirchenlehrer die Subordination des Sohns unter den Vater, und des Geistes unter Vater und Sohn behauptet haben, weil sie dadurch die Einheit und Monarchie Gottes am besten zu sichern und unverlezt zu bewahren glaubten. Nimmt man sie an, wie denn die Ausdrücke des Zeugens und Aushauchens darauf führen müßen, so ist nicht zu vermeiden, in dieser Hinsicht eine Ungleichheit in der Gottheit anzunehmen. Verwirft man sie, wie es in neuern Zeiten geschehen ist, so verwickelt man sich in neue Schwierigkeiten, wenn man die persönlichen Handlungen erklären will. So entstehen immer neue Zweifel, indem man die alten zu entfernen bemüht ist. — Es ist hiebei weiter nicht nöthig, alle die Spizfündigkeiten und Uebertreibungen zu wiederholen, welche die Gegner dieser Lehre in alten und neuen Zeiten dagegen vorgebracht haben, da schon die einfache Erzählung obiger Bedenklichkeiten hinreichend ist, auf die Schwierigkeit dieser Vorstellungsart aufmerksam zu machen.

Es hat daher nie an Lehrern gefehlt, welche entweder den Gebrauch der Worte, Wesen und Person, ganz mißrathen, oder wenigstens dafür gewarnt haben, daß man davon keine Erklärungen aufstellen solle, weil diese immer zu neuen Einwendungen führten. Schon Augustin sagte: wenn gefragt wird, was die drey sind, so kann die menschliche Sprache kein Wort aufbringen. Doch hat man es drey Personen genennt, nicht, daß man es nannte, sondern damit

damit man nicht schweigen wollte. Hunnius tritt ihm bei und hält für billig, iedem frey zu stellen, ob er die Art zu reden (in dem einen göttlichen Wesen sind drey Personen, oder der einige Gott ist in Personen dreyfaltig) beibehalten, oder ganz einfach sagen wolle, der Vater, Sohn und heilige Geist ist der einige wahre Gott. Mosheim sagt darüber in seinem Lehrbuch *): dieienigen handelten ganz weise, die sich der Erklärung der Worte, Person, Wesen und consubstantiell, enthielten, denn sobald man sich damit befaße, stehe man in Gefahr, des Sabellianismus oder Tritheismus beschuldigt zu werden. Herr D. Storr erklärt ganz freymüthig **); man muß sich nnter dem Wort Person nicht genau dasienige denken, was man sich bei menschlichen Personen denkt, so wie der Logos auch nicht in dem Verstand bei dem Vater ist, in dem ein Freund bei dem andern ist. Wir können uns von dem Unterschied selbst keine deutliche beiahende Vorstellung machen, und also wenn man den innern Unterschied zwischen dem Vater und dem Logos persönlich nennen will, von dem Wort Person keine Definition geben. Man muß aber nie vergessen, daß diese blos analogisch so genannte Personen nicht gerade so verschieden sind, wie zwey Personen oder Substanzen, sondern daß der Logos in einer bei zwo eigentlich genannten Personen nicht statt findenden Verbindung steht, vermöge wel-

*) Elem. theol. dogmat. Nor. 1758.

**) Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis. Tüb. 1794.

welcher des Vaters und des Sohns Allmacht eine und eben dieselbe, und der Logos der einige Gott selbst ist, welcher der Vater ist.

Damit sind nun also die Grenzen abgesteckt, in denen sich der vorsichtige Trinitarier halten muß, wenn er durch die Behauptung dreyer verschiednen Personen in der Gottheit weder der Einheit derselben zu nahe tretten, noch auch die Vorstellung der Möglichkeit ihrer Verbindung zu einem einzigen Wesen zu sehr erschweren, und dem Verstand unbegreiflich machen will. Er darf es nach der Schrift behaupten, daß in dem einigen göttlichen Wesen, ein wahrer innerlicher Unterschied vorhanden sey, auf den sich die Benennungen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes gründen, weil diesen Dreyen besondere Wirkungen zum Besten der Menschen zugeschrieben werden, er muß sich aber, wenn er ia Zeugen und Ausgehen als innere Handlungen Gottes betrachten, und sie nicht von der Sendung des Sohns und Geistes erklären will, wol hüten, diesen innern Unterschied erklären, und von Zeugen und Ausgehen etwas bestimmen zu wollen, er muß es zugeben, daß er von dem Wort Person keine zureichende Erklärung geben könne, und es blos analogisch gebrauche, um nur ienen von ihm angenommenen Unterschied dadurch zu bezeichnen. Er muß aber dabei beharren, daß die Sache ein Geheimnis sey, wovon sich keine deutliche beiahende Vorstellungen angeben lassen.

Die andere Hauptparthey besteht aus denen, welche in der Gottheit gar keinen innern, sondern nur einen äußern, relativen, und denen, die zwar einen innern, aber keinen persönlichen Unterschied annehmen. Beide erkennen in Gott nur eine Hypostase, eine Person, der sie unter dem Namen des Vaters die höchste Gottheit und göttliche Verehrung ausschliessend zueignen. Sie theilen sich aber wieder in verschiedene Partheyen, ie nachdem ihre Begriffe von dem Sohn und Geist von einander abweichen.

Ein Theil, der die Lehrmeinungen des Arius für die besten und schriftgemäßesten hält, denkt sich den Sohn Gottes als das edelste Geschöpf, als den höchsten Geist, der zunächst an Gott grenzt, der lange vor der Welt von Gott erschaffen wurde, und durch den Gott nachher die Welt erschaffen hat, und fortgesezt regieret. Er hält den Sohn zwar nicht für den wahren Gott, und legt ihm göttliche Natur und Eigenschaften nicht bei, aber er erklärt ihn doch für das erhabenste Wesen nach Gott, dem wegen seiner hohen Eigeschaften die Benennung des Sohns Gottes und Gottes selbst gegeben werden könne. Diesen Geist läßt er zu der bestimmten Zeit die menschliche Natur annehmen, entweder so, daß er sich mit einem Menschen auf das innigste vereinigt, oder daß er demselben statt der Menschenseele dient.

Die halben Arianer erklären sich über die Beschaffenheit des Ursprungs des Sohnes Gottes

 nicht,

nicht, nennen ihn auch nicht Geschöpf, nur aber gestehen sie ihm die Homousie der Trinitarier nicht zu, sondern blos eine Aehnlichkeit des Wesens.

Eben so nimmt Clarke nur eine allerhöchste Ursache aller Wesen, (eine Substand oder Hypostase), aber zugleich mit ihr eine zweite und dritte göttliche Person an, welche aber beide nicht selbstständig sind, sondern Daseyn, Wesen und Eigenschaften von dem Vater als der höchsten und allerersten Ursache haben, nur aber daß sich weder die eigentliche metaphysische Natur, das Wesen oder die Substanz der einen oder der andern dieser göttlichen Personen, noch auch die besondre metaphysische Weise, wie der Sohn sein Wesen von dem Vater und der heilige Geist von dem Vater durch den Sohn empfangen hat, weiter bestimmen läßt. Doch folgt daraus so viel, daß der Sohn dem Vater, und der Geist dem Vater und Sohn, subordinirt ist.

Bei diesen Lehrsätzen läßt sich nun die Einheit der Gottheit mit aller Leichtigkeit behaupten, da der reine Arianer den Sohn als ein bloßes aus Nichts, das ist, aus keiner vorhandenen Substanz oder Materie entstandenes Geschöpf, und den Geist für eine Kraft Gottes erklärt, die in der Gottheit selbst subsistirt. Wenn ihn der halbe Arianer auch nicht Geschöpf nennt, und sich über seinen Ursprung nicht erklärt, so gibt er doch eben durch diese Zurückhaltung und durch die Verwerfung des Worts Homousios genugsam zu erkennen, daß er ihn dem Wesen nach dem Vater nicht

nicht gleich hält. Auch selbst, wenn er den Ausdruck Zeugung und Zeugung aus Gott gebraucht, so versteht er darunter doch nur eine Art der Erschaffung, so wie man ia von allen Dingen auch sagen kann, daß sie aus ihm, durch seine Weisheit und Kraft vorhanden seyen. Die alten Lehrer, die die halben Arianer bis auf den Gebrauch des Worts Homousios für rechtglaubig hielten, ließen sich hierinn entweder täuschen, oder sie wollten nur diese ansehnliche Parthey durch einen lautern Widerspruch nicht gegen sich aufbringen. Auch der Clarkianer ist von dem Arianer darinn nicht unterschieden, da er nur eine selbstständige und allerhöchste Ursache aller Dinge annimmt, mithin ausdrücklich behauptet, daß der Sohn und Geist ihr Daseyn und Wesen vom Vater haben, folglich etwas von Gott selbst Verschiedenes und außer ihm Befindliches sind, und irgend einmal entstanden seyn müßen. Daß er sie göttliche Personen nennt, daß er über die Art der Mittheilung nichts entscheiden will, stehet damit nicht im Widerspruch, weil er ia ihnen doch die Selbstständigkeit deutlich abspricht, also auch keine Gleichheit des Wesens zugesteht, sondern vielmehr eine solche gänzliche Subordination annimmt, wobei ihnen der Charakter des wahren Gottes nicht zukommen kann. Wenn aber Sohn und Geist als Geschöpfe des einigen Gottes, oder als Personen, die nicht selbstständig sind, sondern Daseyn, Wesen und Eigenschaften von Gott haben, betrachtet werden, so kann damit die strengste Behauptung der Einheit Gottes vollkommen bestehen, und aller innerer Unterschied muß nothwendig hinwegfallen.

Die Präexistenz Christi kann der Arianer vollkommen behaupten, da er seinem Geist ein Daseyn vor der Entstehung der Welt beilegt, ia er kann sie so gar, wenn er den höhern Geist die Stelle der Seele Christi vertretten läßt, noch mehr behaupten, als der Trinitarier, der nur dem Göttlichen in Jesu ein vorweltliches Daseyn beilegen kann. Die Erniedrigung Christi scheint sich dabei nicht minder leicht erklären zu lassen, da nicht das ewige Wort, sondern ein veränderungsfähiger, endlicher Geist in Jesu vorhanden ist und alle Stellen, wo Christus zu dem Vater betet, den Tag des Gerichts nicht weiß, alles von dem Vater empfangen zu haben bekennet, ihn größer, als sich, nennet, sind ganz dabei verständlich. Er vermeidet überdies alle die Schwierigkeiten, welche aus den persönlichen Handlungen entspringen, und kann auch für Christum, zwar nicht eine göttliche, doch aber eine übermenschliche Verehrung fordern.

Aber dafür entstehen wieder andere Schwierigkeiten, die weder dem Philosophen, noch dem Schriftkenner beizutreten erlauben. Es mag freylich auf der großen Stufenleiter der Geschöpfe Geister geben, welche mit ganz ausserordentlichen Fähigkeiten und Kräften ausgerüstet sind, und uns nahe an die Gottheit selbst zu gränzen scheinen, dennoch aber werden sie immer durch die große Scheidewand, die das Endliche von dem Unendlichen, das Erschaffne von dem Unerschaffnen und Selbstständigen, das Nothwendige von dem Zufälligen trennt, von einander abgesondert blei-

bleiben. So vollkommen man sich diesen Geist auch denken mag, so ist er doch nicht selbstständig, nicht allwissend, nicht allmächtig, und er soll doch die Welt geschaffen haben, welches überall als der Charakter der Gottheit angegeben wird. Die Schrift sagt wol, Gott habe durch den Logos alles erschaffen, aber eben darum muß der Logos etwas Göttliches seyn, weil wir uns keine Ursache denken können, weswegen die Allmacht einer Mittelsperson bedürfe. Wenn der Logos nicht von Natur Gott ist, wie kommt es, daß ihm doch dessen Name beigelegt wird, oder wie können Eigenschaften und Vorzüge der Gottheit auf ein endliches Wesen übergetragen werden, daß es dürfte Gott genennet und als Gott verehret werden? Clarke mag immer in Ansehung der Art der Mittheilung ieder nähern Bestimmung ausweichen, er gesteht doch, daß der Sohn Daseyn, Wesen und Eigenschaften von der ersten allerhöchsten Ursache habe, also nicht selbstständig, nicht der wahre Gott, sondern etwas außer ihm, ein geringerer Gott, und mit dem Geist dem Vater subordinirt sey. Kann man dabei wohl dem Gedanken, daß er nur ein gemachter Gott sey, oder dem Vorwurf der alten Lehrer, daß man damit etwas fremdartiges in die Gottheit einführe, ausweichen? Subordination in Gott widerspricht der höchsten Vollkommenheit, die wir dem höchsten Wesen beilegen müßen, der geringere Gott kann der wahre Gott nicht seyn, und wo Mittheilung des Daseyns und Wesens statt haben soll, da muß vorher ein Nichtbesiz desselben gedacht werden. Auch selbst die Erniedrigung Christi kann dabei

nicht so leicht erklärt werden, als es anfangs scheint. Wenn der Arianische Logos selbst die Menschenseele in Jesu war, so war Jesus kein wahrer Mensch, weil er die vernünftige Seele nicht hatte, die zur Menschheit gehört. Wie ist dabei ferner begreiflich, daß sich der Logos in den Stand der Unwissenheit versezen, zu den Empfindungen und Vorstellungen einer Kinderseele herabsteigen, erst nach und nach wieder an Weisheit zunehmen, und alle seine vorigen hohen Einsichten vergessen und seine großen Thätigkeiten ablegen konnte? Wie konnte Jesus sagen, daß sie an seinen Werken erkennen sollten, daß der Vater in ihm, und er in dem Vater sey, wenn in ihm doch eigentlich nur ein erhabner Geist war? Antwortet man, Gott habe durch diesen Geist gewirkt, so wie wir uns die Wirkung Gottes durch Jesum vorstellen, so bedarf man überall eines solchen Geistes nicht und er wird ganz überflüßig angenommen. — Mithin verträgt sich dieses System weder mit der Philosophie, noch mit der Bibel.

Ein andrer Theil zog die Meinung des Sabellius vor, der in Gott eben so wenig, wie Arius, eine Mehrheit oder einen persönlichen Unterschied anerkannte, sondern blos drei Gestalten, (προσωπα) drey verschiedene Erweisungen, Offenbarungen oder Wirkungsarten der einzigen Gottheit annahm. Das Wort, oder die zweite Person nach trinitarischen Begriffen, ist bei ihm blos eine göttliche Wirkung in dem Menschen Jesus, durch die er seine Thaten, so lang er auf Erden lebte, verrichtete. Mit seinem Tode

hörte

hörte diese Wirkung auf, und war daher einem Sonnenstral ähnlich, der zur Erlösung der Menschen in die Welt gesendet wurde, und nach deren Vollendung zu dem Vater, als in die Sonne, zurückkehrte. Eben so ist unter dem Geist eine Wirkung Gottes zu verstehen, durch welche Wahrheit und Tugend unter den Menschen erhalten und befördert wird. Von diesen Wirkungsarten Gottes gebraucht er die Ausdrücke, die Gottheit habe sich ausgedehnt, ausgebreitet, ihre Gestalt verändert, wie manche auch in den ersten Jahrhunderten zu reden pflegten.

Wenn dies die ächte Vorstellung ist, die wir uns nach den vorhandnen Zeugnissen von der Lehre des Sabellius machen müßen, so grenzt sie mit den Lehrsätzen Photius, Paulus von Samosata und dem spätern Socinismus ganz nahe zusammen. Was Sabellius eine göttliche Wirkung nennt, das nennt Photin und Paulus das Wort, aber beide halten es für keine Substanz oder Person, sondern für den göttlichen Verstand, oder die göttliche Weisheit, also eine göttliche Kraft oder Eigenschaft. Beide behaupten, daß Christus erst mit seiner Geburt zu seyn angefangen habe, und daß von da an das Wort in ihm gewohnet und gewirket, und ihn nachher bei seinem Leiden wieder verlassen habe. Nicht anders konnte auch Sabellius davon denken, wenn er sich auch dabei andrer Ausdrücke bediente. Diese Vorstellungen wurden in der Folge im 16ten Jahrhundert durch Socin nur wieder aufgefaßt, und mit eben so viel Eifer als Glück verbreitet. Der Socinianer hält Christum

seiner Natur nach für nichts weiter, als einen Menschen, nennt ihn aber keinen bloßen Menschen, sondern den eingebohrnen Sohn Gottes, weil er durch den heiligen Geist erzeugt worden, und also außer Gott keinen Vater hat, weil er von dem Vater geheiliget, mit göttlicher Weisheit und Macht ausgerüstet, und nach seiner Auferstehung zur höchsten Herrlichkeit erhoben worden. Eben wegen dieser ihm mitgetheilten erhabnen Eigenschaften legt er ihm den Namen Gottes, wiewol nicht in eigentlichem Verstand, und die Ehre göttlicher Anbetung bei.

Diese Art der Erklärung hat nun allerdings darinn Vorzüge, daß sie der Vernunft überaus begreiflich ist, die Einheit des göttlichen Wesens ungekränkt läßt, und allen den Stellen vollkommen angemessen ist, in denen Christus bekennet, daß er alles von seinem Vater habe, daß der Vater größer als er, sey, und daß er ihm einst das Reich wieder übergeben werde, wo er den Vater anbetet und ihm seine Seele im Tode übergiebt. Um so viel mehr aber muß sich der Socinianer dann drehen und wenden, wenn er die Stellen erläutern soll, wo sich Christus ein vorweltliches Daseyn, eine Herrlichkeit vor Grundlegung der Welt beilegt, wo ihm die Schöpfung und das Weltrichteramt zugeschrieben, oder wo er Gott genennt, und seine Herabkunft vom Himmel behauptet wird. Da sieht er sich denn gezwungen, zu gewagten Hypothesen und ungegründeten Auslegungen seine Zuflucht zu nehmen, ihm ein bloßes ideelles Daseyn in dem Verstand Gottes zuzuschreiben,

ben, die Schöpfung von der Einführung der neuen Religion zu erklären, und eine Entzückung in den Himmel anzunehmen, von der die Bibel nichts weiß. Auch kann er nicht begreiflich machen, wie einem Menschen göttliche Vollkommenheiten können mitgetheilet, wie ihm die Regierung der Welt übertragen, und, ob er gleich nicht wahrer Gott ist, göttliche Ehre und Anbetung kann zuerkannt werden. So faßlich also das System einerseits ist, so hat es doch auch wieder so viel Schwierigkeiten, und ist mit vielen Schriftstellen so unvereinbar, daß man ihm den Beifall wieder versagen muß, zu dem uns dessen Begreiflichkeit geneigt gemacht hat.

Allein der Sabellianismus muß auch nicht gerade so weit gehen, und Jesum für einen bloßen Menschen, dem Gott vorzügliche Kräfte und Fähigzeit geschenkt hat, erklären. Es giebt auch eine feinere Darstellung dieser Ideen, so wie sie ehehin Noetus ausgedacht hat, bei denen man nicht nur die Einheit des göttlichen Wesens streng beibehalten, sondern auch selbst die Gottheit Christi behaupten kann. Man stellt sich dann vor, daß die Gottheit des Vaters sich mit Christo verbunden und in ihm wirksam erzeugt habe, denn das macht doch wol wenig Unterschied, ob die erste oder zweite Person angenommen wird. Es ist dann in Christo allerdings eine göttliche und menschliche Natur, die göttliche aber ist nur von der Person des Vaters nicht verschieden, weil es nicht mehrere Personen in Gott gibt. So wie Christus nur in Ansehung des mit ihm verbundenen

Logos präexistirt, so kann man ihm diesen Vorzug wegen der Verbindung mit dem Vater ebenfalls beilegen, und sich auf den Johannes berufen, der ia selbst sagt, Gott war der Logos, und auf alle die Stellen, wo Christus behauptet, daß der Vater in ihm sey Die Schwierigkeit, daß also der Vater gelitten habe, wird den Vertheidiger dieser Meinung wenig anfechten, da ia im Grund der Logos auch nicht gelitten, sondern nur dem Menschen Jesus die erforderliche Kraft und Unterstützung zu seinem Leiden mitgetheilt hat. Auf die Verehrung Gottes kann diese Erklärung keinen schädlichen Einfluß haben, da es eins ist, ob ich einer unendlichen Person die Wolthaten der Schöpfung, Erlösung und Heiligung zuschreibe, oder dazu drey unendliche Personen annehme, da ich mir doch auch diese als unzertrennlich verbinden, als den einigen Gott, denken muß. Nur die Schwierigkeit bleibt die wichtigste, daß die Schrift überall diese Drey als Personen, als Urheber eigener Handlungen von einander trennt, und nirgends so von ihnen spricht, als ob sie nur blos Wirkungsarten der Gottheit wären.

Selbst die Vorstellung, daß sich der gröbere Sabellianer oder der Socinianer von dem Sohn Gottes macht, hebt indessen Ehrfurcht, Gehorsam und Vertrauen zu Jesu nicht auf. Wenn er sich auch keine zweite göttliche Person mit ihm in persönlicher Verbindung denkt, so laugnet er doch nicht, daß Gott durch ihn gewirket, ihm vorzügliche bei andern Menschen ungewöhnliche Gaben und Kräfte mitgetheilet,

let, ihn dadurch als seinen höchsten Gesandten feyerlich bestättiget, und nach Vollendung seines Auftrags zur höchsten, ia zu göttlicher Würde erhoben habe. Er darf ihm also auch Ehrfurcht und Gehorsam nicht verweigern, er hat alle Ursache seinen Verheißungen zu trauen, er muß ihn als seinen Herrn verehren, aber so, daß er immer Rücksicht auf Gott den Vater nimmt, der ihm diese Herrlichkeit mitgetheilet hat, und in ihm den Vater aller Dinge, den Urheber der Erlösung anbetet. Wenn er sich den Geist Gottes nicht als Person denkt, so denkt er sich selbigen doch als eine Kraft Gottes, die von dem göttlichen Wesen unzertrennlich ist, und verehrt in ihm den Gott, der alles in allem wirkt, und seinen Geschöpfen zur Erleuchtung und Heiligung Beistand leistet.

Zu eben dieser Parthey gehören alle, die sich unter Vater, Sohn und Geist bloße äußere Verhältnisse des einzigen Gottes oder Benennungen seiner mannigfaltigen Wirksamkeit, vorstellen, entweder in so fern er schaffet, erlöset und heiliget, oder in so fern er (nach Kant) sich in der Liebe, dann in dem vollkommnen Urbild der Menschheit, und endlich in einer auf Weisheit gegründeten Liebe darstellt, oder in so fern er (nach Tieftrunk) als Liebe, Weisheit und Heiligkeit beschrieben und uns zur Verehrung dargestellt wird. Alle diese Erklärungsarten sind sich in Ansehung der Vortheile und Nachtheile vollkommen gleich.

Es gibt endlich noch eine Parthey, die in dem einigen Gott, der ewigen unendlichen Substanz, zwar einen wirklichen innern Unterschied, aber keinen persönlichen zuläßt, und denselben auf verschiedene Art erklärt.

Da die Vernunft dasienige ist, was den höhern Geist von den Körpern und blos sinnlichen Naturen unterscheidet, so kann man sich Gott nicht anders als die höchste unendliche Vernunft gedenken, die nicht nur gleich den erschaffenen Substanzen für sich, sondern auch von sich (ohne von etwas außer ihr in Ansehung des Besitzes ihres Daseyns und ihrer Kräfte abzuhängen) besteht, und ein nothwendiges und ewiges Daseyn besitzet. So wie sich nun der vernünftige Geist des Menschen, (denn nur von ihm können wir analogische Begriffe zur Vorstellung des höchsten Geistes hernehmen) durch Erkenntniß und Willenskraft äußert, so sehen wir uns genöthigt, mit Absonderung alles Unvollkommnen dergleichen auch in Gott anzunehmen. Sein Verstand aber ist die höchste Weisheit nicht nur die genaueste Erkenntnis aller Dinge, sondern auch die zweckmäßigste Verbindung derselben, in dem von Ewigkeit her schon alles auf das Beste geordnet und verbunden ist, und mit ihr ist die Kraft des Willens verbunden, in der physischen und moralischen Welt das erkannte Beste wirklich zu machen. Diese Weisheit kann das Ebenbild und der Sohn genennt werden, in so fern sie der Abdruck und die Wirkung des höchsten Verstandes und von ihm unzertrennlich ist. Bei Menschen muß sie

erst

erst durch viele mühevolle Uebungen erworben, und kann wegen unsrer Einschränkung und Unvollkommenheit nur nach vielen Misgriffen und mannigfaltigen Fehltritten, und da nicht fehlerlos errungen werden, bei Gott aber ist sie mit dem Verstand unzertrennlich verbunden, und so ewig als er selbst ist. Sie ist zwar nicht als etwas für sich bestehendes, als eine Person, ein Subiekt, oder ein denkendes Suppositum, aber doch als eine nothwendige Wirkung und Folge in dem unendlichen Verstand vorhanden, und kann von ihm selbst unterschieden werden, so innig sie auch mit ihm verbunden ist. Wir unterscheiden in dem Geist ferner die Kraft des Willens, und sehen sie als eine eigne Grundkraft an, die das Daseyn und Erkenntnis und Weisheit voraussezt, und in ihren Aeußerungen von ienen abhängt. Sie ist immer Geist und Kraft Gottes, sie mag Welten schaffen, Körper und Geisteskräfte mittheilen, oder sie mag zur Hervorbringung heilsamer Erkenntnisse und zur Erweckung heiliger Gesinnungen, so wie sie im N. T. beschrieben wird, wirksam seyn. Sie ist nicht ausschliessend die geistige göttliche Substanz, auch nicht die ewige Weisheit, sondern eine Kraft, die mit dem unendlichen Geist und der höchsten Weisheit unzertrennlich zusammenhängt, und nicht anders, als der Weisheit gemäß wirken kan, weil sie die außer sich wirkende und handelnde Vernunft ist. So ließen sich demnach in der einzigen Gottheit, der nothwendig vorhandenen geistigen Substanz, deren beide Grundkräfte, Erkenntniskraft mit Weisheit, und thätiger Wille von einander unterscheiden, und

wären

wären doch so unzertrennlich verbunden, daß keine ohne die andre gedacht werden könnte. Dabei müßte denn aber von innerlichen persönlichen Handlungen und Charakteren allerdings abstrahirt werden, und das würde um so rathsamer seyn, da allgemein zugestanden ist, daß man davon keine Erklärung geben könne, und auch die feinsten Vorstellungen davon zu viel Menschenähnliches enthalten, und auf die geistige Natur Gottes nicht passen, sondern nur in unabsehliche Schwierigkeiten verwickeln.

Diesen Vorstellungen näherte sich schon Meier, da er in Gott die Vorstellungskraft, (Verstand überhaupt) die deutliche Vorstellungskraft, und die Begehrungskraft von einander unterschied, und auf die Vorstellung der dreyfachen Verschiedenheit in Gott anwendete. Dazu stimmen auch die Urtheile neuerer angesehenen Theologen, eines Jerusalems, Löfflers, Eckermanns und Henke, die unter dem Logos die Weisheit und unter dem Geist die wirkende und wollende Kraft Gottes verstehen, unter denen besonders Löffler den Ursprung der Personificirung der göttlichen Weisheit mit eben so viel Scharfsinn als Belesenheit dargestellet hat. Dahin neiget sich auch die Vorstellung, welche Gruner in seinem Lehrbuch nach Reusch empfohl, nach der drey verschiedne Thätigkeiten in Gott genommen werden. Wenn er sich den ersten Act als das Ueberdenken aller Ideen der Dinge, den zweiten als die Verbindung derselben zu Mitteln und Endzwecken und den dritten als die Wahl des Besten mit dem Bestreben des Willens, es wirklich zu

machen,

machen, vorgestellt, so sind das drey Handlungen, die von einander verschieden sind, die man auch, wenn man will, mit ihm hypostatisch nennen kann, in so fern sie Wirkungen der göttlichen Hypostasis sind. Allein es scheint, daß man sich dabei die göttliche Substanz wieder getrennt, als den Grund dieser Wirkungen, also die Gottheit und ihre drey Arten von Thätigkeit gedenken müße, und dadurch die einfache Vorstellung von der Natur der Gottheit erschwere. Er selbst sieht sich gezwungen, zu bekennen, daß von dem ersten Act in der Bibel nichts vorkomme, und daß darinnen nur seiner unendlichen Weisheit und Willenskraft, ohne die man sich das Wesen Gottes und den Ursprung der Welt nicht erklären könne, gedacht werde. Es würde daher immer leichter und einfacher seyn, der obigen Erklärungsart beizupflichten. Mich. Sailer, Grotius und Nye stellen sich, vermuthlich aus zu großer Anhänglichkeit an die Idee, daß Christus das Ebenbild des Unsichtbaren sey, den Vater als die Kraft sich selbst zu betrachten, und den Sohn, als das Bild oder die Idee, welche die Gottheit von sich selbst hat, und den Geist als die innigste Liebe der Gottheit zu sich selbst vor. Schon Melanchthon hatte diesen Gedanken, nur daß er zugleich dieser Idee die Substantialität beilegte, weil er glaubte, daß der Vater diesem Bild sein Wesen mittheilet. Man kann es gar wol zugeben, daß der Vater sich selbst auf das genaueste kennt, und auch an sich als der unendlichen Vollkommenheit das höchste Wolgefallen hat, allein es ist nicht abzusehen, wie es mit den Wolthaten und Wirkungen zusammenhängt,

die

die wir Gott durch den Sohn und heiligen Geist zu verdanken haben. Wenn Clerk annimmt, der Vater sey die göttliche Natur, die auf eine gewisse Art denkt, und der Sohn und heilige Geist seyen eben die Natur, die auf gewiße andere Arten denkt, so ist nicht zu begreifen, wie der unendliche Verstand, der alles ungetrennt umfaßt, auf eine verschiedene Art, und doch in gleicher Ordnung, Deutlichkeit und Vollkommenheit denken soll. Will man endlich drey verschiedene Gedankenreihen, von denen eine durch die andere bestimmt werde, annehmen, so bleibt es wieder ganz unerklärbar, worinn denn, in den Sachen, die gedacht werden, oder in der Ordnung, oder in der Deutlichkeit und Vollkommenheit des Gedachten ein Unterschied vorhanden seyn soll. Mehr Empfehlung verdient die Schlegelische Erklärung, daß man in Gott drey Wirksamkeiten, nemlich zur Schöpfung und Erhaltung, zur Erkenntnismittheilung und zur Heiligung, als Hauptäusserungen seiner Urkraft zu unterscheiden habe. Es ist ein göttliches Wesen, das überall mit seinem ganzen Verstand und mit seiner ganzen Kraft wirkt, aber seine Wirkungen sind in Ansehung der Art und des Endzweks von einander verschieden. Wenn er also außer der Schöpfung, noch zur Ausbreitung richtiger Erkenntnis durch Jesum, und zur Besserung durch den heiligen Geist wirkt, so bleibt eine ewige substantielle Grundkraft, aber man kann auch drey verehren, die in ieder Absicht göttlich sind.

Es

Es fragt sich billig, ob sich auch diese Vorstellungsart mit der Vernunft und Bibel vereinigen läßt, und nicht dabei wieder Schwierigkeiten entstehen, um deren willen man seine Beistimmung versagen muß.

Die Vernunft kann dagegen nichts einzuwenden haben, wenn man in Gott eine Grundkraft annimmt, die sich auf eine dreyfache verschiedene Art, durch Schöpfung, Erkenntnismittheilung und Heiligung äußert, oder wenn man der geistigen göttlichen Substanz die Hauptäusserungen der Geisteskraft, Erkenntnis und Anwendung derselben zu weiser Verbindung des Erkannten, und zur Bewirkung physischer und moralischer Vollkommenheit zuerkennet. Sie muß es zwar bescheiden gestehen, daß sie das Innere der Gottheit nicht erforschen, die Größe der Erkenntnis und Wirksamkeit derselben nicht umfassen, und die Art und Weise ihrer Thätigkeit nicht begreifen kann, aber sie findet sich doch genöthigt, ihr alle diese Vorzuge beizulegen. Wenn sie auch gegen analogische Schlüsse, die von endlichen Geistern abgezogen sind, noch so mißtrauisch ist, so kann sie doch das Daseyn der Welt nicht ablaugnen, das eine wollende und schaffende Kraft voraussezt, und die vortrefliche Ordnung, die gedankenreiche Verbindung aller Dinge nicht verkennen, die nur die Wirkung eines dies alles umfassenden und durch die erhabenste Weisheit geleiteten thätigen Verstandes seyn kann. Sie kann nichts dagegen haben, wenn der unendliche Geist sich mit einem Menschen, so weit es seiner Natur und

Maiestät angemessen ist, verbindet, ihn durch Geburt, Gaben und Vorzüge auszeichnet, durch ihn der Welt Kenntnisse und Antriebe zum Guten mittheilet, und mit seiner Kraft zur Beförderung der Tugend und Heiligkeit wirket.

Auch die Stellen der Schrift, die von Gott dem Vater, Sohn und heiligen Geist handeln, lassen sich mit dieser Hypothese vereinigen, wenn man nur nicht verlangt, daß gerade alle Schwierigkeiten hinwegfallen, und für ieden, so verschieden auch seine Schrifteinsicht und Denkungsart ist, wegfallen sollen. Die Stellen, die von der Einheit Gottes und seiner höchsten Oberherrschaft handeln, dürfen hier gar nicht in Betrachtung kommen, da sie ganz vollkommen damit übereinstimmen, und andere, die mehr Schwierigkeit machen, wird der geschickte Vertheidiger dieser Erklärung nicht minder mit seinen Grundsätzen zu vereinigen wissen. Wenn Christus an einigen Orten Gott genennet wird, wenn ihm an andern göttliche Eigenschaften und Werke beigelegt werden, und göttliche Verehrung für ihn gefordert wird, so weiß er dies sehr wol mit seinen Behauptungen zu verbinden. Nach trinitarischer Lehrform kommt alles dies Christo nur in so fern zu, als er mit der zweiten Person der Gottheit vereiniget ist, warum sollte es ihm nicht eben so gut zukommen, wenn die erste Person mit ihm in Verbindung stebt? Das vorweltliche Daseyn kommt Christo nicht nach seiner ganzen Person zu, sondern nur in Rücksicht auf den mit ihm vereinigten Logos, der als eine von dem Vater verschiedene Person

son gedacht wird, man kann es aber Christo eben so gut beilegen, wenn dieser Logos als die Weisheit Gottes, als eine Kraft der ewigen Gottheit vorgestellt wird. Das Göttliche in Jesu wird dadurch keinesweges vermindert, ich mag es mir als die Gottheit einer zweiten göttlichen Person, oder als die Gottheit der ersten Person gedenken; die Verbindung mit dem Menschen Jesus hat in beiden Fällen einerlei Schwierigkeit, und wenn ich mir sie in dem einen Fall als persönlich vorstellen kann, so kann ich es in dem andern Fall nicht minder, und habe denn alle die Aussprüche Christi auf meiner Seite, in denen er nirgends von einer Einwohnung des Worts, sondern überall nur von der Einwürkung seines himmlischen Vaters und von seiner genauen Verbindung mit ihm redet. Die Erniedrigung Christi läßt sich dabei eben so gut behaupten. Alle Theologen gestehen es zu, daß das göttliche Subiekt in Christo keiner Veränderung fähig sey, mithin weder erniedrigt, noch verherrlicht werden könne, sondern daß dies allein von der menschlichen Natur gelte, die wegen ihrer Verbindung mit der Gottheit auf ein glänzenderes Loos, auf äußere Vorzüge, auf den Genuß eines äußern, ruhigen, glücklichen und kummerfreyen Lebens gegründeten Anspruch hatte, aber aus Gehorsam gegen Gott und Liebe zu den Menschen diesen Vortheilen entsagte, und sich der Dürftigkeit, den Verfolgungen der Menschen, schmerzhaften Leiden und einem gewaltsamen Tode willig unterwarf, dann aber auch nach überstandnen Leiden zur höchsten Würde und Herrlichkeit erhoben wurde. Es bleibt also al-

les unverändert, ich mag mir die Gottheit in Jesu als die Gottheit des Vaters, oder als die Gottheit des Sohnes gedenken, da diese keine andre, als iene, ist. Wenn Christus den Vater größer, als sich, nennt, und alles von ihm empfangen zu haben bekennt, so kann ich es um so viel leichter begreifen, wenn ich mir den Vater als unmittelbar mit Christo verbunden vorstelle, als wenn ich es aus der mit der zweiten Person verbundnen Gottheit des Vaters ableite. So weit scheint denn also alles sich ungezwungen vereinigen zu lassen, und wenigstens nicht mehr Schwierigkeiten zu enthalten, als man auch bei andern Systemen vorfindet. Die eigentliche Schwierigkeit liegt in den Stellen, wo die Verschiedenheit des Vaters, Sohnes und Geistes gelehret, und von ihnen als eigentlichen für sich wirkenden Personen gesprochen wird. So sagt Johannes von dem Logos, es sey vom Anfang gewesen, bei Gott gewesen, nachher Fleisch geworden und habe unter uns gewohnet. Hiebei haben aber vorsichtige Theologen zu allen Zeiten, und auch neuerdings Herr Storr bemerkt, daß der Logos nicht so bei dem Vater gewesen sey, wie ein Freund bei dem andern ist, oder wie zwey Geister bei einander sind, weil der Logos Gott ist, und also mehr Götter seyn müßten. Wenn man also hier nicht bei bloßen Verneinungen stehen bleiben, und etwas positives behaupten will, so scheint nichts übrig zu bleiben, als daß er so bei ihm gewesen sei, wie es eine Kraft ist, die mit einer Substanz in unzertrennlicher Verbindung steht. Man könnte so gar die folgende Worte des Evangelisten zur Bestättigung an-

wenden,

wenden, das Wort Gott als Subiekt betrachten, und erklären, denn Gott selbst war dieser Logos, Gott selbst war diese ewige Weisheit, durch die alles sein Daseyn erhielt. Der Logos ward Fleisch kann selbst nach der Erklärung der Trinitarier den Sinn nicht haben, der Logos ward ein Mensch, denn Gott kann ia nicht in einen Menschen verwandelt werden, sondern der Logos verband sich mit dem Menschen Jesus, nahm eine menschliche Natur so weit an sich, daß er stets und unmittelbar durch sie wirkte. Wenn man sich also den Logos als die geistige Kraft, die alles erkennt und aufs Beste verbindet, als ewige Weisheit denkt, so ergibt sich der Sinn, diese ewige Weisheit, die von dem Wesen Gottes unzertrennlich ist, verband sich mit dem Menschen Jesus auf das genaueste, erfüllte ihn mit den vorzüglichsten Kenntnissen, und allen Kräften, die ihm zu seinem großen Geschäfte nöthig waren, und wirkte durch ihn ununterbrochen zu allem dem, was er vollbringen sollte. Eben so wäre es dann zu nehmen, wenn nach Matth. 3. der heilige Geist auf Jesum herabkommt, und Petrus Ap. Gesch. 10. sagt, Gott habe Jesum mit dem heil. Geist und mit Kraft gesalbet, daß sich auch Gottes Kraft mit Jesu verbunden habe. Es ist ohnehin schwer zu erklären, wie bei der Einwohnung des göttlichen Worts noch eine Salbung mit dem heil. Geist nöthig seyn konnte. Daß hier von ihr als von einer Person gesprochen worden, erklärte sich dann aus der orientalischen Denkungsart, die Kräfte und Eigenschaften öfter als Personen beschreibt, und in deren Geist schon Salomo Spr. 8. die Weisheit als eine

selbstständige Person dargestellt hatte. Der Ausdruck Sohn Gottes müßte, wenn man nicht nach Platonisch-iüdischen Begriffen die Weisheit in Gott so nennen wollte, auf gar keine Zeugung in der Gottheit und auf irgend ein inneres Verhältnis angewendet, sondern blos auf Jesum, in so fern die Gottheit des Vaters mit ihm vereinigt, und er zu einem von Gott gesandten Lehrer und Erlöser bestimmt war, bezogen werden. Gott gab seinen eingebohrnen Sohn, würde dann in der Bedeutung stehen, Gott sandte Jesum, der das erhabne Werkzeug seiner Weisheit und Macht auf Erden seyn sollte, der so wol wegen dieser Verbindung, und der davon abhängenden Vorzüge der Wunderkraft, und der Größe des Geistes und Herzens, als auch wegen seiner hohen Bestimmung, die Menschen zu erlösen, in dem erhabensten Verstande, (so wie es nie ein andrer Mensch war), der Sohn Gottes, der einige, der geliebte Sohn war. Er kam von oben herab, konnte um so viel eher von ihm gesagt werden, weil er als Mensch durch die Kraft des Vaters erzeugt und von ihm gesendet war, so wie das Manna Brod vom Himmel genennt wird, und nach Jacobus alle gute und vollkommene Gabe von oben herab kommt. Auch bei den Stellen, die den Geist Gottes als eine Person darstellen, und ihm persönliche Handlungen beilegen, wird er nicht verlegen seyn, ob er gleich darinn eine Schwierigkeit mehr findet, da hier kein persönliches Subiekt (wie bei Jesu) vorhanden ist, mit dem er sich die Kraft Gottes verbunden denken kann. Er wird sich dabei auf die Ausdrücke des A. T. 1 B.

der

der Kön. 22, 21-23. Es. 11, 2. 29, 10. Hiob 4, 9. Jerem. 29, 17. Ps. 85, 11. Spr. Sal. 1, 20. und dann auch auf Stellen des N. T. Röm. 6, 12-23. 7, 23. 1 Cor. 15, 26. 55. 56. Jerem. 4, 5. berufen, wo überall Eigenschaften und Abstracte als Personen vorgestellt sind, er wird anführen, daß der heil. Geist Luc. 11, 13. durch die Benennungen Finger und Kraft Gottes erklärt werde, und auch die Stelle 1 Cor. 2. wo der Geist Gottes mit dem Geist im Menschen verglichen wird, zu seinem Vortheil anwenden. Gerne wird er zugestehen, daß diese Erklärungen nicht ohne alle Härte sind, aber was ist dies, wird er fortfahren, gegen die Härten, die auch bei andern Erklärungen nicht mangeln, und gegen die Unbegreiflichkeiten, die man dem menschlichen Verstand ohne deutliche Schriftbeweise zu glauben aufdringt, da hier keine von ienen geheimnisvollen Dunkelheiten die Annahme erschwert? Man ersieht hieraus, daß es dieser Meinung gar nicht an wichtigen und der Prüfung würdigen Gründen mangelt, und daß ihr der forschende Denker noch wol beitretten könne, ohne die Ehrfurcht gegen die Bibel, und die Verehrung, die er Gott, seinem Sohn und Geist schuldig ist, bei Seite zu setzen, und das Anathema, zu dem man immer um so mehr geneigt ist, ie mehr man sich von Stolz und Unwissenheit leiten läßt, zu verdienen.

Bei allen diesen verschiedenen Hypothesen würden also folgende Hauptsätze stehen bleiben:

1. Es ist nur ein Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat, der alles beherrschet und regieret, der durch seinen Sohn Jesum Christum die Menschen von dem Elend und der Strafe der Sünde befreyet hat, und sie durch seinen Geist zur Wahrheit und Gottseeligkeit führet.

2. Das innere Wesen Gottes ist für den menschlichen Verstand unerforschlich, wir vermögen davon nur so viel zu erkennen, als uns Gott selbst davon bekannt macht, und als wir aus den vorhandenen Werken der Natur, und aus der Analogie unsers Geistes, den wir nach seinen Wirkungen und Eigenschaften aus Erfahrung kennen, zu schließen im Stande sind.

3. Er hat JEsum Christum, der zwar auf übernatürliche Art erzeugt wurde, aber doch ein wahrer Mensch war, in die Welt gesandt, daß er der Lehrer und Erlöser der Menschen seyn, und ihnen durch sein Lehren und Leben, durch sein Leiden und Sterben die Gewißheit der Vergebung der Sünden, und der zukünftigen Seeligkeit verschaffen sollte. Seine Lehren, Verheissungen und Vorschriften sind im eigentlichen Verstand von Gott.

4. Dieser den Menschen von Ewigkeit bestimmte Erlöser stand in der genauesten Verbindung mit der Gottheit des Vaters, in einer Verbindung, wie sie nie bei einem andern Menschen statt hatte, und war dadurch im Besitz solcher Kenntnisse und Kräfte, die nur der Gottheit eigen sind.

sind. Daher gebührte ihm der Name des eingebohrnen Sohns Gottes, daher wird für ihn gefordert, daß man ihn, wie den Vater, ehren solle, daher wird er in einigen Stellen Gott genennet.

5. Diesen Jesum hat Gott nach Vollendung seines Geschäftes wieder erwecket, zu der höchsten Würde erhoben, und zum Regenten der Welt und zum Haupt seiner Gemeine gesezt, daß ihn alle zur Ehre Gottes als ihren Herrn und Heiland anbeten sollen.

6. Durch seinen Geist hat Gott die Propheten und Apostel mit neuen Einsichten und außerordentlichen Kräften erfüllet, und leitet noch einen ieden, der das Evangelium annimmt und rechtmäßig gebraucht, zur Ueberzeugung, Tugend und Seeligkeit.

In diesen Grundsätzen kommen alle Christen überein, und sie müßen daher als die Hauptsache des christlichen Glaubens, als das, was ieder Christ nach der Schrift anzunehmen hätte, angesehen werden. Bei dieser Einfalt des Evangelii solle der ungelehrte Christ gelassen, und mit weitern Speculationen, über die sich die Lehrer bisher nicht vereinigen konnten, billig verschont werden. Wenn denn ieder zugesteht, daß man in die innere Natur Gottes nicht eindringen könne, und daß sie für unsern Verstand ein unerforschliches Geheimnis bleibe, so hängt damit die Billigkeit und Schonung unzertrennlich zusam-

men, seine Vorstellungen nicht als über allen Widerspruch erhabene Wahrheit anzusehen, und sie andern nicht als die einzig mögliche, richtige und vollendete Erklärung aufzudringen. Man darf daher gar nicht so weit gehen, alle Verschiedenheit der Meinungen für unerheblich zu erklären, und iede für gleich gut und wahr auszugeben. Das sind sie gewiß nicht, vielleicht hat die eine vor der andern erhebliche Vorzüge, und stimmt mit der Schrift und Vernunft mehr überein. Es bleibt auch eines ieden unabänderliche Pflicht, in der Schrift zu forschen, und das Beste zu wählen, und jeder ist dafür verantwortlich, wenn er aus Leichtsinn oder Trägheit die richtigere Erkenntnis verschmäht, oder bei ungegründeten und mangelhaften Vorstellungen stehen bleibt. Nur dem Eigendünkel, der Verachtung andrer und dem unwissenden und unbiegsamen Verdammungsgeist soll dadurch abgewehret werden.

Wie muß denn das Innere der Gottheit, ihre unsichtbare, dem Verstand unerreichbare Natur angesehen werden, das ist die große Frage, die von ieher die Christen verwirret, und so viel Unheil, Streit und Verfolgung erregt hat?

Darf ich mir in der Gottheit drey unendliche Geister gedenken, die neben einander vorhanden sind, und das unendliche Wesen gemeinschaftlich besitzen, also drey Götter in einem Gott annehmen, wie es der Tritheite thut?

Soll

Soll ich mir darinnen nach der orthodoxen Meinung drey verschiedene, selbst denkende und handelnde Personen, Subiekte, Kräfte oder Supposita denken, die so verbunden sind, daß keine ohne das andere vorhanden seyn kann, die in einander existiren, und von denen zwey von Ewigkeit her das göttliche Wesen mitgetheilt erhalten haben, und daher den einzigen Gott ausmachen?

Oder soll ich mir die Gottheit nur als eine unendliche Substanz, ohne innern Unterschied und alles andere nur als äußere Erweisungen, Wirkungen und Offenbarungen derselben gedenken, die sich auf verschiedene Art unter den Menschen äußerten, und nach dieser Verschiedenheit, auch verschiedene Namen führen?

Oder soll ich endlich nach der Analogie des menschlichen Geistes einen innerlichen, obwohl keinen persönlichen Unterschied in Gott annehmen, in ihm die Substanz, das Substrat der Kraft, und dann die beiden Hauptkräfte, Verstand und Willen, oder Weisheit und Macht von einander unterscheiden, und Gott als die ewig duach sich selbst vorhandene mii Weisheit und Allmacht zur Schöpfung, Erlösung und Heiligung wirksame Substanz betrachten?

Was ich auch annehme, so ist überall Gott, der alles in allem wirkt, dem ich alle Woltbaten, deren ich bedarf, zu verdanken habe, den ich als den Urheber meines Daseyns und meiner Glückseeligkeit

mit

mit Demuth und Dankbarkeit verehren muß, nur daß die tritheitische Meinung mit dem Grundsaz der Einzigkeit Gottes unvereinbar ist, daß die trinitarische sich zwar damit vereinigen läßt, aber mehr Unbegreifliches und Geheimnisvolles darbietet, und die beiden leztern zwar die Vortheile der Begreiflichkeit vor beiden voraus haben, sich aber nicht mit allen Stellen auf eine leichte und entscheidende Art verbinden laßen.

Wie muß ich mir weiter das Göttliche in Jesu vorstellen, das ihm so viel Stellen nach ihrem natürlichsten Sinne beilegen? Muß ich es als eine zweite Person in dem göttlichen Wesen, die von Ewigkeit her von dem Vater ihre Subsistenz erhalten hat, ansehen, ungeachtet Christus dieser zweiten Person nirgends gedenkt, sondern sich überall nur auf die Verbindung mit seinem Vater beruft, überall nur sagt, der Vater ist in mir, und ich in dem Vater, meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat, der Vater, der in mir wohnt, thut die Werke? Oder muß ich mir darunter einen höhern Geist, einen Engel, der zunächst an Gott grenzt, oder mit Clarke eine dem Vater subordinirte, und von ihm Daseyn, Wesen und Kräfte erhaltende göttliche Person vorstellen, so unbegreiflich es auch ist, daß ein solcher Geist ie die Vorzüge der wahren Gottheit erlangen und mit dem Vater als zu einem Wesen vereinigt betrachtet werden könnte? Soll ich mir vorstellen, Gott habe sich mit Christo nur in so weit verbunden, daß er sich durch den Menschen Jesus geoffenbaret, ihn, als den

von ihm gesandten höchsten Lehrer und Mittler, wo es nöthig war, erleuchtet, und mit seiner allmächtigen Kraft unterstüzt, und ihn endlich nach vollendeten Werk der Erlösung über alles erhoben, und zum Gott gemacht habe, obgleich von Christo weit höhere Vorzüge und eine weit höhere Verbindung mit der Gottheit behauptet werden? Oder darf ich endlich mir Christi Gottheit so vorstellen, daß die göttliche Weisheit, die Kraft des unendlichen Verstandes, sich auf eine genauere und unzertrennliche Art mit Jesu verbunden habe, und daß er eben wegen dieser Verbindung der Sohn Gottes sey, und, weil Gott in ihm wirket, und durch ihn alles, was zum Heil der Menschen nöthig ist, ununterbrochen ausführt, an der Ehre der gottesdienstlichen Anbetung Theil nehme?

Darinnen kommen alle überein, daß in Christo etwas göttliches zu verehren sey, nur aber daß der eine dies Göttliche als eine von dem Vater von Ewigkeit gezeugte Person ansieht, der andere es als den vorzüglichsten Geist nach dem Schöpfer betrachtet, der dritte es von göttlicher Einwirkung und mitgetheilten göttlichen Eigenschaften erklärt, und der lezte die göttliche Weisheit, die von Gott unzertrennlich ist, in einer engern und fortdaurenden Verbindung mit ihm gedenkt. Wenn nun aber das Göttliche in Jesu nicht dadurch vermindert wird, ich mag es als eine zweite göttliche Person, oder als die Gottheit des Vaters, die ia doch mit der Gottheit des Sohns eins ist, oder als seine von ihm unzertrennliche Weisheit gedenken, die durch Jesum wirkte, oder sich mit ihm ver-

verband, so dürfte man sich mit Ausschluß der Arianischen Vorstellung wol darinn mit einander vereinigen, daß man die Gottheit Jesu darum anerkenne, weil die Gottheit mit ihm auf das genaueste verbunden ist, ohne sich wegen subtilerer Unterschiede zu hassen oder zu verfolgen.

Wie muß ich denn endlich von der Gottheit des heiligen Geistes gedenken? Darf ich mir ihn als ein Geschöpf, als einen vergötterten Engel, vorstellen, da die Schrift von dem nicht das Geringste sagt, sondern ihm vielmehr Werke zuschreibt, die nur der Gottheit eigen sind? Soll ich mir ihn als eine dritte Person des göttlichen Wesens vorstellen, die auf eine unbegreifliche Alt ihre Subsistenz vom Vater und Sohn hat, das aber nicht auf deutlichen Schriftstellen, sondern nur auf Schlüßen beruhet, die man daraus ableitet, weil er nach der Schrift vom Vater ausgehet, weil er der Geist des Sohnes genennet wird, weil Christus sagt, er wolle ihn vom Vater senden, und weil ihm persönliche Handlungen zugeschrieben werden? Oder darf man sich ihn als die personificirte Kraft Gottes gedenken, die alles in allem wirket, die ehemals die Welt aus dem Nichts hervorgehen hieß, und nun alles erhält, die alle gute Gaben mittheilt, und zur Beförderung der Weisheit und Tugend auf eine der vernünftigen Beschaffenheit der Menschen angemessene Kraft wirkt? Wenn seine Gottheit dabei nichts verliehrt, ob man sich ihn als etwas Persönliches, oder als Gottes ewige Kraft gedenkt, so ist es wol nicht nöthig, darüber viel zu strei-

streiten, und dagegen die Anwendung dieses göttlichen Beystandes und die Vertragsamkeit und Liebe gegen einander aus den Augen zu verliehren.

Es ist denn also Zeit, von ienen übersinnlichen Speculationen, die bisher nur Zank gebohren haben, zurück zu kehren, und sich mehr an die Simplicität der heiligen Schrift zu halten, die unserm Glauben und unsrer Frömmigkeit mit ihren Belehrungen Nahrung genug gibt, um nicht auf den dornichten Haiden der Metaphysik, oer den unfruchtbaren Angern einer rechthaberischen Polemik einen höhern und bessern Gewinn dafür zu suchen. Da wir Gott nur aus seinen Wirkungen kennen, so sey es uns genug, die dreyfache Wolthat Gottes mit tiefem Dank zu erkennen und zu verehren, die er uns durch die Schöpfung und Regierung der Welt, durch die Erweckung von dem Elend und Verderben der Sünde und durch die Besserung unsrer Herzen erwiesen hat, und noch immerfort thätig erweiset. Es sey uns genug, in Jesu den höchsten Gesandten Gottes, den von Ewigkeit her verordneten großen Lehrer und Erlöser der Menschen, den Gott zur bestimmten Zeit sandte, um das wichtige Werk unsrer Errettung auszuführen, und durch den er selbst, der Vater, mit seiner Weisheit und Kraft in der genaueren, in einer unzertrennlichen Verbindung wirkte, zu verehren. Wenn er der eingebohrne Sohn Gottes genennet wird, so ist dies nicht menschlich zu verstehen, sondern in dem Sinn, daß er mit Gott in der genauesten Verbindung stand, und deswegen in dem Besitz göttlicher Kraft und göttlicher

Eigen-

Eigenschaften war. Eben so ist auch Gottes Geist Gott selbst, in so fern er außer ihm zur Hervorbringung der Dinge und zur Besserung seiner vernünftigen Geschöpfe wirksam ist. Auf die Betrachtung dieser Woltheten muß der Geist der Christen vorzüglich gelenket, und dadurch zur höchsten Dankbarkeit und zu dem innigsten Vertrauen gegen Gott, und zur christlichen Anwendung dieser Woltheten angeführt werden *).

Und nun vergib mir, Einziger, Ewiger, Unerforschlicher, wenn ich bei der Uebersicht und Würdigung der Muthmassungen und Meinungen, welche die grübelnde Vernunft, um das Innere deines Wesens genauer und deutlicher einzusehen, in solcher Menge und Verschiedenheit erdacht hat, mich selbst verirrte, wenn ich da nicht kühn genug widersprach, wo stärkerer Widerspruch nöthig war, oder auch zu verwegen bestimmte, was dem begrenzten Menschen nicht zu bestimmen geziemet. Lauter und gut war sie wenigstens, die Absicht meines Herzens, die Schwierigkeiten und Mängel mancher zu dreisten Behauptungen ins Licht zu stellen, die eingebildete Rechthaberey zu beschämen, den praktischen Werth speculativer Meinungen genauer zu bestimmen, den unbiegsamen und

*) S. Schlegel erneuerte Erwägung der Lehre von der Dreyeinigkeit. Riga 1791. Jerusalems nachgelassene Schriften. Braunschw. 1792. Ammons Entwurf einer reinen biblischen Theologie. Erl. 1792.

und intoleranten Verfolgungsgeist zurückzuweisen, nicht Verwirrungen und Unruhen zu veranlassen, sondern zu stillen und zu verhüten, und Bescheidenheit, Liebe und Eintracht unter den Lehrern des Christenthums und unter den Christen selbst zu befördern. Wenn ich darinn fehlte, so war es Schwäche der Einsicht, oder Mangel der Kraft, nicht vorsezliche Trägheit, nicht bösartige Entschlossenheit. Darinn kann ich nicht irren, wenn ich dich als den unendlichen Geist denke, in dem die höchste Weisheit und Güte mit der vollkommensten Macht vereint ist. Das bezeugen deine unermeßlichen Werke, die Welten, die du mit schöpferischer Hand erbauet, die Geschöpfe, die du mit allen Kräften und Fähigkeiten, deren sie bedürfen, ausgestattet, und alle Anstalten und Einrichtungen, die du zu ihrer Erhaltung und Wolfart gemacht hast. Ich irre nicht, wenn ich Jesum als meinen Herrn und Heiland annehme, den du aus Liebe zu uns Menschen gesandt hast, der mit dir in der genauesten Vereinigung, wie ein Sohn mit seinem Vater, steht, der in dieser Verbindung und dem daraus folgenden Antheil an göttlicher Weisheit, Kraft und Würde den Namen des Eingebohrnen vom Vater und mit dir meine höchste Verehrung verdient. Wie könnte ich dabei Anstand nehmen, seine Lehre als deine Lehre, seine Vorschriften als die deinigen, seine Verheißungen als untrügliche Zusagen des Wahrhaftigen und Unveränderlichen anzunehmen, und auf dem Wege muthig fortzuschreiten, den er mir geebnet hat, und auf dem er selbst zu der Herrlichkeit eingegangen ist, die ihm als dem Stifter der Erlösung ge-

bührte? Dein Geist ist von dir unzertrennlich, und du wirkest durch ihn und durch dein Wort Erkenntnis und Besserung, wie könnte ich irren, wenn ich seiner göttlichen Leitung folge, wenn ich seine Belehrungen mit aufmerksamen Verstande, und seine Erweckungen zum Guten mit willigem Herzen annehme? Mit diesem Maaße des Lichts, das deine Weisheit und Güte für uns in diesem Lande der Unvollkommenheit nöthig, aber auch zureichend fand, zufrieden, soll es mein höchstes Bestreben seyn, meine Einsichten zu verbessern, meine Gesinnungen zu veredeln, und in Frömmigkeit und Tugend immer entschloßner, treuer und standhafter zu werden, weil doch das beste Wissen ohne die Ausübung des erkannten Guten keinen Werth hat, bis einst der Vorhang fällt, der meinem Blick die vollkommenere Einsicht entziehet, bis ich in den Wohnungen des Lichts, mit Unsterblichkeit umkleidet, mehr von deiner Größe erkennen und deine Güte und Weisheit inniger und würdiger verehren kann.

Des Ewgen Thron umgibt ein Licht,
Das ihn vor uns verhüllet.
Ihn faßen alle Himmel nicht,
Die seine Kraft erfüllet.
Er bleibet ewig, wie er war
Verborgen, und nur offenbar
In seiner Werke Wundern.

§. 117.

Verhältnis des Glaubens an die Dreyeinigkeit zur Seeligkeit.

Hierüber müßen die Urtheile in unsern Zeiten nothwendig anders ausfallen, als ehehin, wo man dem Glauben an einzelne Lehrsätze zu viel Kraft beilegte, und aus willkührlichen Erklärungen der Grundartikel Schlüße zog, die zur Seeligsprechung und Verdammung andrer gültig und anwendbar seyn sollten, und auch wirklich mit eben so viel Unbilligkeit, als Strenge, dazu angewendet wurden. In den ältesten Zeiten des Christenthums findet sich davon keine Spur, weder Christus, noch die Apostel legten den Neubekehrten die Lehre von der Dreyeinigkeit nach allen ihren gegenwärtigen Bestimmungen zur Annahme vor, sie machte keinen Theil des Apostolischen Glaubensbekenntnisses aus, das, wenn auch der Urheber davon unbekannt ist, doch wegen seines Alters und allgemeinen Gebrauchs Achtung verdient, und auch selbst der Nicänischen Formel ist keine Aeußerung über das Gewicht dieser Lehre angehängt, ob sie sich gleich mit einer Verwerfung der entgegengesezten Meinungen schließet. Nur erst in dem Athanasianischen Symbol erlaubte sich der Verfasser nach dem Vorgang einer illyrischen Versammlung im Jahr 375. bei dem Anfang und bei dem Beschluß den harten Zusaz: Wer da will seelig werden, der muß vor allen Dingen den rechten christlichen Glauben

haben, und wer denselben (so wie er nun in der Folge vorgetragen wird) nicht ganz und rein hält, der wird ohne Zweifel ewiglich verlohren gehen. Nach den darüber angestellten Untersuchungen ist es indessen entschieden, daß Athanasius der Verfasser desselben nicht ist, wenn gleich nicht bestimmt werden kann, wann es verfasset worden, und ob es dem Vigilius von Thapsus oder dem Vincentius von Lerina oder einem andern seinen Ursprung zu verdanken habe. So viel ist gewiß, daß Athanasius selbst sagt, er wolle kein neues Glaubensbekenntnis aufsetzen, weil er das Nicänische für hinlänglich achte, daß es in den Zeiten seines Lebens und zunächst nach seinem Tode niemand kannte, und keiner der Bischöffe auf der Ephesinischen und Chalcedonischen Kirchenversammlung sich darauf berief, daß darinnen das Wort ὁμοουσιος, das Athanasius so hoch schätzte, nicht vorkommt, aber wol der spätern Lehrsätze der Nestorianer und Eutychianer und des Ausgangs des heil. Geistes vom Vater und Sohn gedacht wird, daß die Verschiedenheit der griechischen und die Uebereinstimmung der lateinischen Abschriften desselben einen lateinischen Verfasser vermuthen läßt, und also die Zeit seiner Verfertigung wenigstens erst in das fünfte Jahrhundert zu setzen ist. Erst im 9. Jahrhundert führen es zwey gallische Bischöffe, Theodulf und Hincmar an, andre setzen den Namen des Athanasius hinzu, und behaupten, daß er es den Geistlichen vorgeschrieben habe. Diese Umstände vermindern den Werth, den man ihm ehehin aus blinder Achtung für diesen Kirchenlehrer beilegte, ungemein,

aber

aber wenn auch Athanasius selbst der Verfasser wäre, so dürften wir seinem Urtheil keine Untrüglichkeit beilegen, so müste uns immer noch frey bleiben, dessen Gründe zu prüfen, und ie nachdem wir sie zureichend oder unzureichend fänden, ihm beizutretten, oder dasselbe zu verwerfen. In spätern Zeiten lehrte man, ein Grundartikel sey ein Artikel, ohne dessen Erkenntnis und bei dessen Verwerfung man nicht seelig werden könne, erklärte die Lehre von der Dreyeinigkeit für einen Grundartikel des christlichen Glaubens vom ersten Rang, und schloß alle, die ihn nicht erkannten oder laugneten, von der ewigen Seeligkeit aus. So verwegen sind Menschen, den Himmel andern nach ihrer Willkühr zu öfnen und zu verschließen, so kühn, willkührliche Definitionen zu machen, und dann nach denselben Andersdenkende mit frommscheinenden Eifer zur Hölle zu verweisen. So leicht vergißt man den Ausspruch Christi: Verdammet nicht, so werdet ihr auch nicht verdammet, und die Warnung Pauli Röm. 14, 4. Wer bist du, daß du einen fremden Knecht richtest? Er stehe oder falle, er hat seinen Herrn. In unsern Zeiten ist man, Dank sey es dem Licht, das eine bessere Philosophie und eine genauere Kenntnis der biblischen Lehren unter uns verbreitet hat, längst von solchen unrichtigen und unnatürlichen Behauptungen zurückgekommen. Man hat es einsehen lernen, daß Seligkeit und Verdammnis nicht von der Annahme oder Nichtannahme einzelner Lehren, so wichtig sie auch seyn mögen, sondern von dem Glauben, der durch Liebe thätig ist, von der Annahme und Befolgung der Wahrheiten und Vor-

schriften des Christenthums im Ganzen abhange, daß man die richtigste Erkenntnis, den Ruhm der reinsten Rechtglaubigkeit, haben, und doch verlohren gehen könne, wenn man derselben nicht folgt, und im Ungehorsam gegen Gott und Jesum bis ans Ende beharret. Man begreift itzt, daß es unnatürlich und der höchsten Liebe und Gerechtigkeit Gottes widersprechend sey, zu behaupten, Gott habe so vielen Völkern die Kenntnis dieser Lehre versagt, sie selbst den Juden nicht mit hinlänglicher Deutlichkeit bekannt gemacht, und wolle sie doch deswegen verdammen, weil sie nicht erkannt haben, was sie nicht erkennen konnten. Man gesteht es zu, daß sich die Wolthat der gestifteten Erlösung auch auf solche erstrecken könne, die ohne ihre Schuld den Urheber derselben in diesem Leben nicht genau kennen lernen *). Und somit ist dann die Bahn zu einer richtigen Beurtheilung der Wichtigkeit dieser Lehre und des Schicksals Andersdenkender gebrochen.

Vor allen ist es, wie ich glaube, nöthig, zu bestimmen, was man denn eigentlich zur Trinitätslehre rechnet, und welchen Umfang man der allgemein davon nöthigen Kenntnis gibt. So viel ist doch offenbar, daß die heilige Schrift nicht alle Sätze buchstäblich und ausdrücklich lehrt, welche die Bischöffe auf dem Nicänischen Concil festgesezt, und andere nach ihnen noch weiter ausgesponnen haben. Diesen menschlichen Zusätzen kann daher auch die Wich-

*) S. Seiler von der Gottheit Christi. S. 320.

Wichtigkeit nicht beigelegt werden, die man den unmittelbaren Aussprüchen Christi und seiner durch seinen Geist geleiteten Apostel beilegt. Der Kirchenglaube enthält bekanntlich die Lehrsätze, daß in dem einzigen göttlichen Wesen Drey für sich bestehende denkende und wollende Personen oder Subiekte seyen, welche das göttliche Wesen gemeinschaftlich besitzen, daß diese Personen von einander wirklich unterschieden, und zwar durch die persönlichen Handlungen des Zeugens und Aushauchens, und die daraus entstehenden charakteristischen Merkmale der Agennesie, des Gezeugtwerdens und des Ausgangs unterschieden seyen, daß der Sohn von dem Vater von Ewigkeit, Gott von Gott, Licht vom Licht gezeuget, und daher mit ihm gleiches Wesens sey, daß der heilige Geist vom Vater und Sohn ausgehe, daß sich der Sohn Gottes, das zweite Subiekt der Gottheit, mit dem Menschen Jesus so verbunden habe, daß er mit ihm nur eine Person ausmache, und deswegen die menschliche Natur ihre eigne Persönlichkeit verlohren habe, und in die Persönlichkeit des Sohns Gottes aufgenommen worden sey. Die Gegner dieser Lehren gehen zu weit, wenn sie behaupten, daß diese Sätze undenkbar, und ganz und gar nicht in der Schrift gegründet seyen, eine unpartheyische Prüfung derselben, so wie sie von verständigen Lehrern vorgetragen, und gegen antitrinitarische Einwürfe und Folgerungen gerettet werden, kann sie von dem Gegentheil überzeugen. Dagegen müßen denn aber auch die Trinitarier die Billigkeit haben, zuzugestehen, daß ihre Vorstellungsart manche Schwierigkeiten

nigkeiten und Unbegreiflichkeiten enthalte, und deswegen als Geheimnis betrachtet werden müße, und daß ihre Behauptungen nicht geradehin deutlich in der Schrift enthalten, sondern erst durch Combination mehrerer Stellen, durch eine nach ihren Grundsätzen geformte Erklärungsart derselben, und durch daraus gezogene Schlüße aus ihr gefolgert seyen, mithin auf eine gänzliche Unfehlbarkeit keinen Anspruch machen können. — Wenn man hingegen blos das zu der Trinitätslehre rechnet, was zunächst in den Belehrungen der Schrift enthalten ist, so schränkt sich der Umfang dieser Lehre um vieles ein. Die Bibel lehret ausdrücklich, daß ein einiger Gott sey, der alles erschaffen hat und erhält, der Jesum zur Errettung der Menschen in die Welt gesandt hat, und alles Gute in uns durch seinen Geist wirket. Sie beschreibt Jesum als einen wahren Menschen, legt ihm aber auch zugleich höhere Prädikate bei, und sagt von ihm, daß er das Ebenbild des Vaters, und dessen geliebter Sohn, daß er vom Himmel gekommen, und vor Abraham, ia vor der Welt gewesen sey, daß alles durch ihn erschaffen worden, und daß er alles erhalte, daß er der Erlöser der Welt sey und einst die Todten erwecken, und alle Menschen als Richter belohnen oder bestrafen werde. Die Apostel legen ihm den Namen Gottes und göttliche Eigenschaften bei, Jesus selbst sagt aber nirgends, daß die Gottheit in ihm die zweite Person der Gottheit sey, sondern nur daß der Vater in ihm, und er in dem Vater sey, daß der Vater, der in ihm wohne, die Werke verrichte, daß ihn Gott gesandt habe,

und

und seine Lehre nicht seine (eigne Erfindung) Lehre sey, sondern dessen, der ihn gesandt hat. Sie stellt den heiligen Geist als eine Person vor, die, wie der Geist im Menschen dessen Gedanken weiß, auch die Geheimnisse Gottes erforsche, der die Lehrer des N. T. erleuchte, und ihnen Gaben und Kräfte mittheile, und die Christen durch das Wort Gottes bessere und heilige. Nähere Erklärungen über das innere Wesen Gottes trägt sie nirgends vor, sondern macht nur hauptsächlich auf die drey großen Wirkungen zum Besten der Menschen, auf Schöpfung, Erlösung und Heiligung aufmerksam, und lehrt sie als Wirkungen Gottes durch Jesum, den Mittler zwischen Gott und den Menschen und den heiligen Geist betrachten. Bei der Uebernahme des Christenthums sollen wir auf den Vater, den Sohn und den heiligen Geist getaufet werden. So bald wir also zu der Simplicität der heil. Schrift zurückkehren, so vereiniget sich alles dahin, daß wir an Gott, als unsern Schöpfer und Vater, an Jesum, als an unsern von Gott gesandten Heiland, der mit der Gottheit des Vaters in der genauesten Verbindung stehet, und deswegen in dem erhabensten Sinn sein Sohn genennet wird, und an den heiligen Geist, als unsern unsichtbaren Leiter und Führer zur Seeligkeit glauben sollen. Diese Belehrungen machen das Wesentliche dieser Lehre der christlichen Religion aus, oder gehören, wenn man sich des tropischen Ausdrucks bedienen will, zu den Grundwahrheiten des Christenthums. Sie mit Ueberzeugung zu glauben und zu befolgen, werden alle Bekenner der christli-

chen Religion durch die Taufe verpflichtet. Sie sind in dem Unterricht Christi Joh. 17, 3. das ist der Weg zum ewigen Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum erkennen, Joh. 14, 26. Der Tröster, der heilige Geist, welchen mein Vater senden wird in meinem Namen, derselbe wird euch alles lehren, und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe, und Luc. 11, 13. Mein Vater im Himmel wird den heiligen Geist geben denen, die ihn darum bitten, vollkommen deutlich enthalten. Sie stehen in der genauesten Verbindung mit der Buße, dem Glauben und der Heiligung, weil wir die Wolthaten, die uns Gott durch seinen Sohn und Geist erwiesen, und die Anstalten, die er durch sie zu unserer Errettung und Seeligkeit gemacht hat, wissen müßen, wenn wir von ihnen zu unserm Heil Gebrauch machen, und den nöthigen Muth fassen sollen, unser Herz und Wandel zu bessern, und durch Gottes Zusagen gestärkt bis ans Ende in unwandelbarer Treue zu beharren. Der Glaube an Jesum, der so oft zu unserer Seeligkeit gefordert wird, beziehet sich ganz eigentlich auf die Ueberzeugung, daß Jesus der große Gesandte war, der mit Gottes Kraft und Hoheit ausgerüstet, unter uns lehrte und litte, um uns den Weg zur Seeligkeit zu zeigen, und alle Hindernisse unsrer ewigen Wolfart hinwegzuschaffen, dem wir nothwendig folgen müßen, dem wir aber auch mit gänzlicher Beistimmung unsrer Vernunft, mit dem größten Zutrauen folgen können, Dieser Glaube darf aber nicht ohne Frucht bleiben, er muß auch in unsern Verstand und in unser Herz drin-

dringen, um ienen mit wahren der Größe und Güte Gottes würdigen und unsern Bedürfnissen angemessenen Einsichten, und dieses mit frommen gottergebenen Gesinnungen zu erfüllen, wenn anders das Ziel desselben, unsre ewige Glückseeligkeit, erreicht werden soll. Was uns also die Bibel von diesen Verhältnissen Gottes zu den Menschen, von diesen verschiednen Arten, wie er sich geoffenbaret hat, von diesen Wirkungen, die er durch seinen Sohn und Geist unter den Menschen hervorbrachte, mit deutlichen Worten lehret, daß muß billig von iedem Christen angenommen werden, allem übrigen hingegen, was sich auf weitere Speculationen über die innere Natur Gottes gründet, was er durch mannigfaltige Folgerungen und Schlüße aus den Stellen der Schrift erkannt werden kann, also zur Philosophie über die Lehren der Bibel gehöret, kann unmöglich eine gleiche Nothwendigkeit beigelegt werden. Es kann immer Wahrheit seyn, ohne daß daraus folgt, daß sie ieder Christ auch erkennen, und in ihrem ganzen Umfang erkennen müße, da die Fähigkeiten und Kräfte der Menschen nach so vielen Abstufungen von einander verschieden sind. Jeder schriftgelehrte Theolog gibt es zu, daß die kirchliche Lehre der Dreyeinigkeit in der Form und mit den Bestimmungen und Ausdrücken, wie wir sie iezt haben, von Christo und den Aposteln in keiner Stelle der Schrift ausdrücklich vorgetragen, und auch in den ersten Zeiten des Christenthums, wo vielmehr verschiedene von einander abgehende Erklärungsarten im Umlauf waren, nie durchgehends angenommen worden sey. Nirgends,

wo

wo die Apostel Neubekehrte unter die Zahl der Christen aufnahmen, finden wir, daß sie mit dieser Lehre den Anfang des Unterrichts gemacht haben. Bei Juden, die schon die Erkenntnis des wahren Gottes hatten, setzten sie blos den Glauben an Jesum, den von Gott gesandten Messias, hinzu, und die Heiden führten sie erst zur Erkenntnis des wahren Gottes und dann zu dem Glauben an Jesum. So verhielt sich Paulus zu Athen und Petrus zu Cäsarea. Auch in dem Briefe an die Thessalonicher, der an eine neugepflanzte Gemeine gerichtet ist, spricht der Apostel zwar von Gott, dem Vater, und Jesu Christo, unserm Herrn, aber er gibt keine ausdrückliche Belehrung über den ganzen Inhalt der Dreyeinigkeitslehre, was man doch erwarten müste, wenn der Apostel sie nach ihrem wissenschaftlichen Umriß für unentbehrlich gehalten hätte. Wir wissen zwar nicht, was die Apostel in ihrem mündlichen Unterricht noch weiter hinzugesezt haben, und können es also nicht verneinen, daß sie noch einen vollständigern Unterricht darüber mitgetheilt haben, aber wir können es eben so wenig beiahen. Alle Theologen sind ferner darinn einig, daß der menschliche Verstand in die Tiefen der Gottheit nicht eindringen, und sich von ihrem Innern keinen anschauenden Begrif machen könne, daß das Wie der innern Beschaffenheit dieser drey Personen, der Art ihres Daseyns und ihrer Verbindung, ein Geheimnis sey, das man weder vollkommen begreifen, noch mit Worten in menschlicher Sprache ausdrücken könne. Wenn nun aber das ist, so darf man sich auch nicht anmaßen, irgend einer Vorstellungsart

eine

eine solche Unfehlbarkeit beizulegen, daß sie die einzig mögliche und richtige sey, und alle andere nothwendig ausschließe, so darf man sich nicht erkühnen, sie zu dem einzigen Merkmal der Rechtglaubigkeit aufzustellen, ieden, der sich nicht davon überzeugen kann, von der Seeligkeit auszuschließen, und als einen Feind der Wahrheit zu verdammen. Dies würde selbst dann noch große Bedenklichkeit haben, wenn auch die Lehre nach ihrem ganzen Umfang zu den unentbehrlichen Grundwahrheiten gerechnet werden dürfte. Man würde ia doch immer den bloßen Nichtwisser von dem hartnäckigen Verläugner und den gutmüthigen Zweifler von dem boshaften Spötter unterscheiden müßen. Wenn iemand schlechterdings von dieser Lehre nichts erfahren und erkennen konnte, so kann ihm dies nicht zur Schuld angerechnet werden. Was können denn alle die Völker, die nie etwas von der Offenbarung, und von den Woltbaten Gottes durch Jesum und den heil. Geist gehört haben, noch hören konnten, dafür, daß sie nichts davon wissen, und die Gesinnugen, die aus dieser Erkenntnis entspringen, nicht haben? Soll sie Gott wegen eines Mangels bestrafen, an dem sie unschuldig sind, zu dessen Ersaz er bei ihnen keine Anstalten getroffen hat? Oder wollen wir etwa annehmen, daß doch ihre Vorfahren etwas davon gewußt hätten? Selbst dies ist unerweislich, wenn wir nicht ohne allen Grund die spätern Kenntnisse in die frühere Weltperiode hineintragen wollen. Wenn es aber auch wäre, und ihre Vorfahren nur diese Kenntnisse durch ihre Fahrläßigkeit wieder verlohren hätten, so würde

es doch abermal ungerecht seyn, die späten Nachkommen für die Schuld ihrer grauen Vorfahren büßen zu laßen. Nein, Gott ist gerecht, er kann nicht erndten wollen, wo er nicht gesäet, nicht das fordern, was er nicht anvertrauet hat. Oder glaubt man vielleicht, die nichtchristlichen Völker könnten durch die Verbindungen, welche Handel und Gewerbe unter ihnen und den Christen hervorgebracht haben, gar leicht zur Kenntnis christlicher Wahrheiten gelangen, so überlegt man nicht, was die frühe Erziehung in einer andern Religion, die Stärke des Ansehens und der dadurch geheiligten Vorurtheile, die Beschaffenheit der Wahrheiten selbst, und die Unwissenheit und der schlimme Lebenswandel der Christen, der Ueberzeugung für unüberwindliche Hindernisse in den Weg legen. Wo aber die Kenntnis und Ueberzeugung so viel gegen sich hat, da muß man sie auch nicht so leicht erwarten, und wenn sie nicht erfolgt, einen verdammenden Richterspruch wagen. Wenn es ferner auch nicht an der Möglichkeit fehlt, diese Lehre zu erkennen, wenn vielmehr alle Bequemlichkeit dazu vorhanden ist, so kommt es wieder darauf an, ob sich iemand bei aller Wahrheitsliebe, bei dem Wunsche, Ueberzeugung zu finden, und mit Anwendung aller Hülfsmittel nicht überzeugen kann, oder ob er sie aus Muthwillen und entschiednem Hasse verwirft, ob er keine Ueberzeugung haben will, die bessere Belehrung verschmäht, und mit Vorsaz nur bei den Gegengründen stehen bleibt, ohne die Gründe dafür mit Unpartheylichkeit abzuwägen und sich vorzuhalten. Nur in dem leztern Fall ist der Mensch strafbar, weil er sich

der

der Wahrheit boshaft widersezt. Wer getraut sich aber, über den ehrlichen Zweifler den Stab zu brechen, der nach Wahrheit ringt, und sie nur nicht finden kann, der Ueberzeugung sucht, ohne sie anzutreffen, der darüber ängstlich und bestürzt ist, daß er nicht zur Gewißheit kommen kann, und sie sich doch nicht zu verschaffen im Stande ist? Man muß mit dem Menschen wenig bekannt seyn, wenn man es befremdend findet, daß das, was uns überzeugt, nicht auch iedem so fort einleuchtet, wenn man fordert, daß die Gründe, die uns Genüge leisten, auch bei iedem andern die nemliche siegende Wirkung haben sollen. Wollen wir doch über solche redliche Zweifler, deren es gewiß nicht wenige gibt, und die sich durch ihr Betragen so deutlich von den lauten Unglaubigen, von den frechen Laugnern und verwerflichen Spöttern unterscheiden, kein hartes und verdammendes Urtheil fällen, sondern sie dem sanftwirkenden Geist der Wahrheit zu weiterer Belehrung, und dem Allwissenden und Gerechten zur Beurtheilung überlassen, der Niemand willkührlich begünstigt, aber auch Niemand Unrecht thut. Endlich kommt es auch noch darauf an, ob iemand die ganze Lehre, also auch die Belehrungen der Schrift darüber verwirft, oder nur mit den Bestimmungen, Erläuterungen und Redensarten unzufrieden ist, welche Menschen in der gutgemeinten Absicht einer mehrern Aufklärung hinzugesezt haben. Wenn man nicht menschlichen Belehrungen mit dem göttlichen gleichen Rang und gleiche Nothwendigkeit beilegen will, so wüste ich nicht, wie man irgend iemand, der nicht gegen dem Unterricht Christi und seiner Apostel,

son-

sondern blos gegen die Behauptungen der Bischöffe und Lehrer älterer oder neuerer Zeiten ungläubig ist, den Namen und die Glückseeligkeit der Christen absprechen wollte. Meines Erachtens müste also sorgfältiger, als man es zu thun gewohnt ist, Lehre und Vorstellungsart von einander unterschieden werden. Die Lehre müste nichts weiter, als den deutlichen Unterricht der Schrift in sich begreifen, daß ein einiger Gott sey, der alles erschaffen hat und erhält, daß dieser einige Gott mit Jesu in der genauesten Verbindung war, ihn als seinen höchsten Gesandten zur Belehrung und Erlösung der Menschen unter den Menschen auftretten, leiden und sterben ließ, und nach seiner Auferweckung zu der höchsten Herrlichkeit erhob, und daß eben dieser Gott durch seinen Geist die moralische Besserung bewirket. Wegen dieser genauen Verbindung mit dem Vater heist Jesus der Sohn Gottes und kann ohne Abgötterey göttlich verehret werden, denn in ihm wohnt und wirkt die Weisheit und Kraft Gottes. Eben darum müßen auch seine Lehren und Vorschriften als Gottes Belehrungen und Gesetze angenommen und befolgt werden. Vereinigte man sich darüber, dies als das Wesentliche und Nothwendige zu betrachten. so könnte es übrigens der gewissenhaften Untersuchung eines ieden überlassen werden, wie er sich die innern Verhältnisse der Gottheit vorstellen wollte, ob er darinnen einen dreyfachen persönlichen Unterschied, oder einen Unterschied von der Art, wie er sich bei dem menschlichen Geist zwischen der geistigen Substanz und ihren Kräften und Wirksamkeiten vorfindet, oder gar keinen innern, sondern nur einen äußern Unterschied

in

in Ansehung der verschiedenen Wirkungsart gedenken wollte. Das Göttliche in Jesu wäre nach der ersten Vorstellung die Gottheit einer zweiten göttlichen Person, die mit der Gottheit des Vaters eine und die nemliche ist, nach der zweiten Gottes Weisheit und Kraft, die wieder von der göttlichen Substanz unzertrennlich ist, und auch nach der dritten wäre es die einzige Gottheit, die sich auf eine verschiedene Art zum Besten der Menschen durch den Sohn und Geist offenbart. Blos die Vorstellung des Arianers bliebe ausgeschlossen, weil Jesus nie sagte, daß ein hoher endlicher Geist, sondern daß der Vater in ihm wohne und weil man doch dabei am Ende noch die Einwirkung der Gottheit dabei zu Hülfe nehmen muß, da auch dem höchsten endlichen Geist die Prädicate und Eigenschaften nicht zukommen können, welche Christo beigelegt sind. Dieses alles gehörte alsdenn zu der Vorstellungsart, in Ansehung welcher Billigkeit und Toleranz unter den Lehrern herrschen sollte. Wer sich das Göttliche in Jesu und dem heiligen Geist als etwas Persönliches gedenkt, sollte einen andern weder verketzern, noch verdammen, der sich dies Göttliche als eine Kraft und Wirksamkeit Gottes oder seiner Grundkräfte, des allweisen Verstandes und der allmächtigen Willenskraft, vorstellt, und wer dieser Erklärungsart zugethan ist, sollte den Personalisten nicht beschuldigen, daß er drey Götter annehme, wenn doch dieser feyerlich behauptet, daß er damit nur ihren Unterschied bezeichnen wolle, und keinesweges in dem Verstand drey Personen annehme, wie man von drey menschli hen Personen oder drey Geistern zu sprechen pflegt.

Eine solche gegenseitige liebreiche Duldung und Ertragung wäre aus vielen überaus wichtigen Gründen empfehlungswerth. Vorerst schon deswegen, weil bei solchen übersinnlichen Lehren, die nach aller Eingeständnis nicht ganz deutlich erkannt werden können, sondern geheimnisvoll und der Vernunft unzugänglich bleiben, bei der großen Verschiedenheit der menschlichen Einsichten und Fähigkeiten unmöglich eine gänzliche Uebereinstimmung in allen Lehrpunkten gefordert werden kann, und weder der eine, noch der andere Theil seinen Behauptungen eine solche Klarheit verschaffen kann, daß damit alle weitere Zweifel und Einwürfe gänzlich abgeschnitten würden. Sodann hat auch die Erfahrung so vieler Jahrhunderte gelehret, daß nie eine solche durchgängige Einigkeit unter den Lehrern geherrscht hat, und daß die Rechtglaubigen aller Zeiten selbst hier und dar miteinander nicht einstimmig waren, und auch keine Parthey ihre Gegengründe so evident zu machen wuste, daß ihre Gegner durch die Vernunft genöthigt wurden, ihren Widerspruch aufzugeben und die siegende Stärke der gegen sie gebrauchten Beweise anzuerkennen. Wo denn aber keine allgemein gültige Entscheidung zu erwarten ist, und wegen der innern Natur der Sache und der verschiedenen Beschaffenheit und Erklärung der davon handelnden Schriftstellen nicht gehoffet werden kann, bleibt es doch wol das einzige Auskunftsmittel, sich über gewiße klare und allgemein zugegebene Sätze miteinander zu vereinigen, und dann in Ansehung der Verschiedenheit der Meinungen über den übrigen dunklern und nicht auszumachenden Theil sich liebreich miteinander zu vertragen,

tragen, und iedem zu gönnen, daß er seiner Einsicht und Gewissenhaftigkeit dabei folge. Wenn Gründe nichts vermögen, wird auch die Zänkerey und die Heftigkeit des Widerspruchs nichts ausrichten, wol aber die Erbitterung vermehren, und der Achtung gegen die christliche Religion bei allen, die mit der Natur und dem Grund dieser Streitigkeiten unbekannt sind, nachtheilig werden. Eine solche Vertragsamkeit würde auch weder in den Symbolen, noch in den akroamatischen, noch auch in dem populären Vortrag eine Aenderung erfordern. Die symbolischen Schriften bleiben, was sie sind, Bekenntnisschriften dessen, was unsre Vorfahren als Wahrheiten des Glaubens annahmen, und Vorschriften, was davon zur Erhaltung der Einförmigkeit des Unterrichts und der guten Ordnung öffentlich gelehret werden soll. So wie man aber zu allen Zeiten das Wesentliche derselben von dem Außerwesentlichen, die Einkleidung des Vortrags, den gewählten Erläuterungen und den angeführten Beweisen unterschied, so würde nun auch der speculative Theil der Dreyeinigkeitslehre mehr zu dem letztern gerechnet, und darüber Freyheit gestattet, ohne daß es darum nöthig wäre, das Ganze umzuformen oder völlig bei Seite zu legen. Bei dem theologischen Unterricht würde, wie schon Döderlein gethan hat, und wie es in andern neuen Compendien geschieht, der biblische Theil der Lehre von dem historischen getrennt, und dann in diesem die Geschichte der Lehre, nach allen ihren Abwechselungen mit Darstellung der Gründe und Gegengründe und mit der erforderlichen Critik derselben aufgenommen, und dadurch die Kenntnis

und Beurtheilung derselben befördert. Bei dem populären Vortrag aber würde es um so nöthiger seyn, nach obigen Ideen blos das Wesentliche von dem Vater, Sohn und heiligen Geist vorzutragen, und hauptsächlich auf die beseeligenden Wirkungen und Woltharten, die wir diesen drey Urhebern und Beförderern aller menschlichen Wolfarth zu verdanken haben, zu dringen, ie einleuchtender es ist, daß der speculative Theil dieser Lehre weder zur bessern Einsicht der göttlichen Wolthaten, noch auch zur Beförderung der Buße, des Glaubens und der Frömmigkeit unentbehrlich ist, sondern alles dies, wie es ia zu den Zeiten der Apostel und in der zunächst an dieselben gränzenden Periode auch der Fall war, eben so gut ohne dieses genaue Detail erreicht werden kann.

Um so viel mehr müßen angehende Theologen ermahnt werden, mit aller Vorsicht in den Schranken einer weisen Mäßigung zu bleiben, und den brausenden Neuerungsgeist zu bezähmen, und zurückzuhalten, der alles, was weisere Männer mit ausdaurender Sorgfalt erbauet oder stehn gelassen haben, mit verwegener Hand auf einmal niederzureißen bereit ist, und mit der Schonung, die man den Fähigkeiten und Einsichten andrer schuldig ist, ganz unbekannt, nur überall seiner vermeinten Aufklärung und seinem ungemäßigten Eigendünkel Plaz zu machen sucht. Gewiß, es ist nichts verderblicher und der Ausbreitung der Wahrheit hinderlicher, als diese unruhige Reformirsucht, die, wenn sie irgendwo einen Funken Licht aufgefangen hat, um so gleich alles damit zu beleuchten,

ten, bemühet ist, ohne darauf Acht zu haben, ob er nicht ein großes schädliches Fener entzünden, und dadurch eine gefährliche Unruhe und eine weit um sich greifende Verwirrung erregen möchte. Wo so viele scharfsinnige Denker die Kräfte ihres Verstandes geübt, und nach ernsten, oft wiederholten Ueberlegungen zu entscheiden sich nicht getrauet haben, da sollte doch der anfangende Forscher, der noch nicht alles gewogen und geprüft hat, bescheiden zurücktretten, und sich des kühnen Absprechens, der Verachtung älterer Lehrer und der dreisten Verwerfung aller ehemaligen Ideen und Erklärungsarten sorgfältig enthalten. Wahrheit soll und muß freylich verbreitet werden, aber es muß denn auch ausgemacht seyn, ob es richtige, über allen Zweifel erhabene Wahrheit ist, und ob auch die, denen sie vorgetragen wird, die Fassungskraft und Einsicht besitzen, die dazu erfordert wird, um sie ohne Misverstand aufzunehmen und zu benutzen. Nichts verräth die unbändige Eigenliebe und einen durch Erfahrung im Nachdenken noch nicht geübten Geist mehr, als wenn man so leicht über andrer Einsichten abspricht, und ihnen Wahrheitsliebe und Redlichkeit ablaugnet, dagegen aber seine Meinungen, die im Grunde auch wol nur andern abgeborgt sind, für allein gültig und wahr anpreist. Nichts hat von ie her mehr Verwirrung und Nachtheil gestiftet, als wenn man unbehutsam Lehren, deren Untersuchung blos für den Kenner der Theologie gehört, unter das Volk brachte, und diesem, das doch da nicht richten kann, wo die Urtheile der Lehrer selbst noch getheilt sind, in schwierigen

Fragen und gelehrten Streitigkeiten wider ihren Dank und Willen das Richteramt aufdrang. Meist war der Erfolg eines solchen unbedachtsamen Unternehmens der, daß die ungebildete, des tiefern Nachdenkens unfähige Menge das Alte ohne Grund verwarf, und das Neue mißverstand oder eben so ohne Grund annahm, daß sie bei dem Widerspruch andrer in Gährung gerieth und darüber in Zweifel und Irrthümer verfiel, bei denen sie am Ende alle Achtung für die Religion und alle Beruhigung des Geistes verlohr. Dies sind dann die herrlichen Früchte des unüberlegten Eifers, der Religion und Theologie nicht unterscheidet, der unter der Maske der Wahrheitsliebe, im Grund aber um zu glänzen, um recht frey von Vorurtheilen und aufgeklärt zu scheinen, iede neue und sonderbare Idee ungeprüft aufnimmt, und allgemein verbreitet, ohne zu überlegen, ob sie auch recht werde verstanden und zur Besserung gebraucht werden. Ist irgendwo Behutsamkeit und Vorsicht nöthig, so muß sie bei dieser Lehre, die so wichtige und unsrer tiefsten Verehrung würdige Gegenstände betrift, vorzüglich angewendet werden. Niemand, dem das Wohl und die Ruhe der Menschheit am Herzen liegt, erlaube sich dabei eine leichtsinnige und unwürdige Sprache, unedle Wizeleyen, oder bittere Verspottungen älterer oder neuerer Vorstellungen. Er dulte die Einsichten anderer, so wie er für die seinigen Dultung fordert, und widerlege nicht mit unerleuchtetem Eifer die Bestimmungen, die bisher von den Christen angenommen und öffentlich anerkannt sind. Er erneuere die Streitigkeiten nicht, die schon

ehehin Verdruß und Unruhen genug erzeugt haben, und deren Darstellung und Beurtheilung nicht die Sache des Ungelehrten, sondern blos das Geschäfte des gelehrten Theologen ist, und entferne sich von der bösen Gewohnheit, Andersdenkende durch gehäßige Namen zu brandmarken. Er übergehe das, was nicht zur Religion, sondern zur Philosophie darüber gehört, und nicht ohne gelehrte Kenntnisse verständlich gemacht werden kann, und mache die Menschen vorzüglich auf die großen Wolthaten der Gottheit aufmerksam, und lehre sie das gehörig schätzen und anwenden, was uns Gott durch Jesum und durch seinen Geist erwiesen hat. So nur kann Unruhe und Uneinigkeit verhütet, Anstoß und Aergerniß vermieden, Zwang und Verwirrung der Gewissen entfernet, und der friedsame Geist der Eintracht und der Liebe allgemein verbreitet werden. In dieser Gesinnung redete Leß *) mit folgender praktischen Anweisung: Jeder Nachdenkende muß bei dieser Lehre auf mancherlei wichtige Zweifel fallen. Hier nun untersuche die Lehre in deinen geheimen Andachtsstunden, nicht auf einmal, sondern allmählig, und mehr gelegentlich, als recht vorsäzlich. Findest du sie nach allen redlichen Forschen nicht in der Bibel, so wisse, daß keine unvorsäzliche Unwissenheit und Irrthum dem Menschen schadet. Findest du sie aber, so bedenke, daß es für uns kurzsichtige Geschöpfe die heftigste Thorheit seyn würde, eine richtig bewiesene Wahrheit blos wegen uns unbeantwort-

*) Versuch einer praktischen Dogmatik. 1781.

antwortlicher Einwürfe zu verwerfen. In diesem Geist ermahnt der Apostel Eph. 4, 3—6. Ertraget euch unter einander in Liebe und seyd fleißig zu erhalten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens. Ein Leib und Ein Geist, wie ihr auch berufen seyd zu einerlei Hofnung eures Berufs. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der da ist über euch alle, und durch euch alle und in euch allen. —

Ende des sechsten Theils.

Bayerische Staatsbibliothek München

4 Fa
1/2 Stel

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Doederlein, Johann Christoph, 1745-1792

D. Johann Christoph Döderlein Christlicher Religionsunterricht nach den Bedürfnissen unserer Zeit

Bd.: 6

Nürnberg ; Altdorf 1796

Dogm. 295-5/6
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10397869-8
VD18 90123794